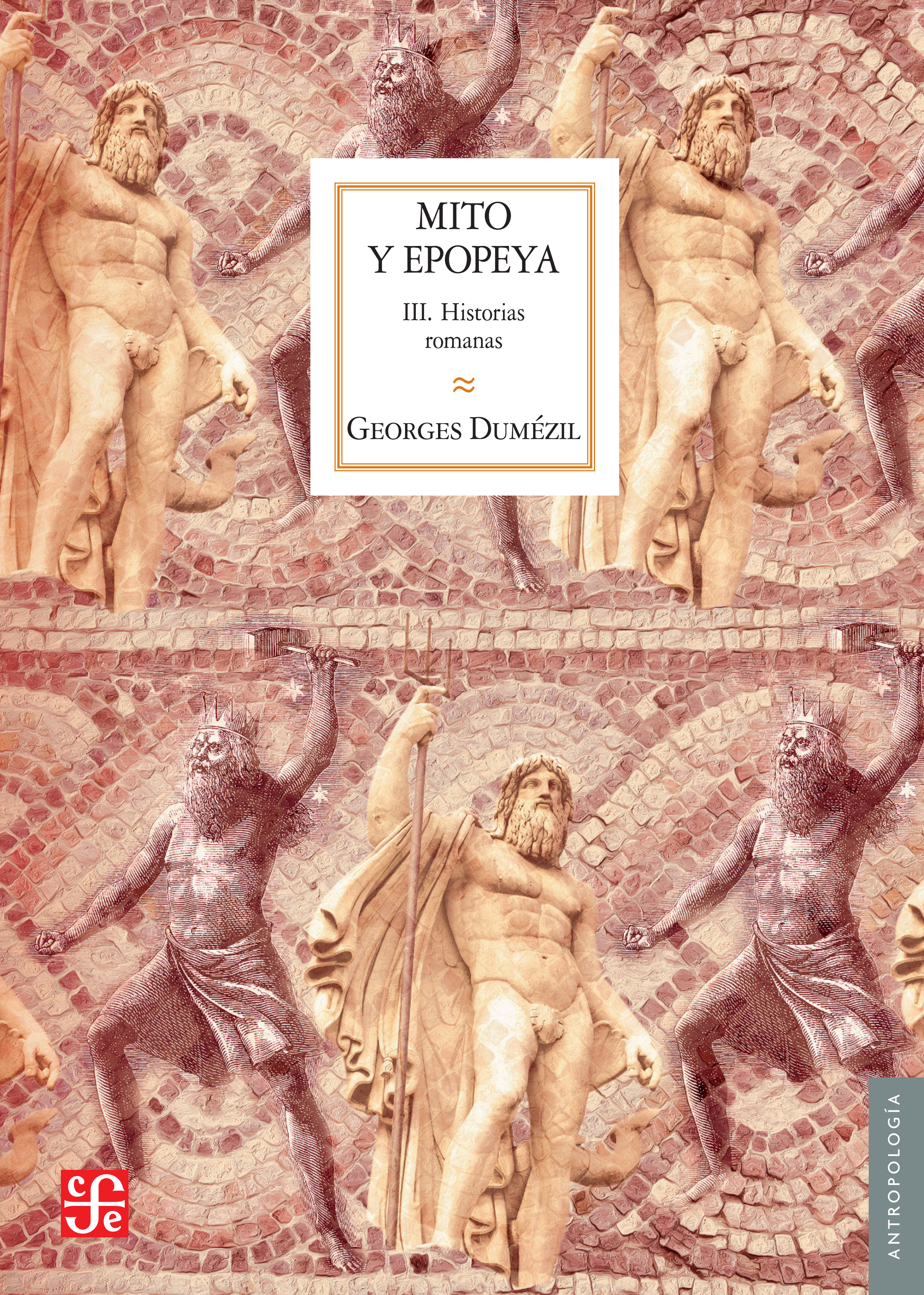

MITO
Y EPOPEYA
III. Historias
romanas
≈
GEORGES DUMÉZIL
ANTROPOLOGÍA
fce

Georges Dumézil (1898-1986)



Filólogo y antropólogo francés, es considerado uno de los más grandes especialistas en mitografía y reconocido mundialmente por sus contribuciones al estudio de la religión y la sociedad de los pueblos indoeuropeos. Se desempeñó como catedrático en las universidades de Varsovia, Estambul, Upsala, Princeton, Chicago y Los Ángeles, y en la Escuela de Altos Estudios de París. Siempre enlazó la labor docente con sus investigaciones antropológicas. El FCE también ha publicado del autor: *Del mito a la novela* (1973), *La cortesana y los señores de colores* (1989), *Escitas y osetas* (1989) y *Nostradamus. Sócrates* (1989).

SECCIÓN DE OBRAS DE ANTROPOLOGÍA

MITO Y EPOPEYA
III

Traducción
Sergio René Madero Báez

GEORGES DUMÉZIL

Mito y epopeya

III
HISTORIAS ROMANAS



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en francés, 1973
Tercera edición, corregida, 1981
Primera edición en español (Historia), 1996
Segunda edición (Antropología), 2016
Primera edición electrónica, 2016

Dumézil, Georges
Mito y epopeya, III. Historias romanas / Georges Dumézil ; trad. de Sergio René Madero Báez. — 2ª ed. — México : FCE, 2016
409 p. ; 23 × 17 cm — (Sección de Obras de Antropología)
Título original: Mythe et épopée. Histoires romaines
ISBN 978-607-16-3552-5

1. Mitología — Roma 2. Historia — Roma I. Madero Báez, Sergio René, tr. II. Ser. III. t.

LC BL660 V. 3 Dewey 808.801 D479m V.3

Diseño de portada: Teresa Guzmán Romero

Título original: *Mythe et épopée. Histoires romaines*

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México
www.fondodeculturaeconomica.com
Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel.: (55)5227-4672

ISBN 978-607-16-3552-5
ISBN 978-607-16-3335-4 (pdf)

Hecho en México • *Made in Mexico*

SUMARIO

Apéndices
[291]

Notas
[343]

INTRODUCCIÓN

El primer volumen de la serie *Mito y epopeya** (1968) lo dedicamos a exponer una serie de problemas homogéneos. Diversas sociedades indoeuropeas, aquellas que poseen mayor utilidad para el investigador de los estudios comparados, concibieron y desarrollaron vastos conjuntos épicos —como la epopeya literaria versificada en India; la historia de los orígenes en Roma y, en el Cáucaso, entre los últimos descendientes de los escitas, una colección de relatos folclóricos— siguiendo la línea de la ideología trifuncional que heredaron de sus antepasados comunes. Lo hicieron así de manera independiente y según la diversidad de formas que esta ideología vivaz revistió en las sociedades hijas tras la "dispersión" de la sociedad madre, como sea que haya tenido lugar este acontecimiento prehistórico. Por tanto, nos impusimos la tarea de observar, también en forma independiente, la manera en que, en este caso, tuvo lugar la explotación literaria de un sistema de representaciones arcaicas cada vez más alejado de la práctica y de la actualidad por lo que se refiere a la dirección y la explicación de la realidad social, y que, para ser más precisos, sólo seguía vigente en India, en una forma bastante alterada, si bien por doquier en el ámbito indoeuropeo seguía siendo utilizable como marco de pensamiento, como filosofía. El resultado de esa tarea fue la elaboración de tres ensayos yuxtapuestos y, desde el punto de vista comparativo, la observación de divergencias progresivas más que la profundización en las concordancias originales reconocidas con anterioridad. Al menos, este último beneficio sólo se obtuvo de manera suplementaria y en algunos detalles.

Los tres problemas que se abordaron en el segundo volumen** eran de otra índole y sólo se vinculaban por el hecho de que India aportaba con regularidad al tema un episodio sustancial, aunque secundario, de la misma gran epopeya, el *Mahābhārata*. Nuestro propósito era mostrar que cada uno de estos episodios, junto con el personaje que es el protagonista central, es la prolongación de un

* *Mito y epopeya, I. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos,* FCE, México, 2016. Debido a razones editoriales, hemos optado por conservar los datos de la edición francesa cada vez que el autor remite al primer volumen de *Mito y epopeya*. [N. del E.]

** Georges Dumézil, *Mito y epopeya, II. Tipos épicos indoeuropeos: un héroe, un brujo, un rey,* 2ª ed., FCE, México, 2016.

conjunto épico cuya comparación con epopeyas, leyendas o novelas de otros pueblos indoeuropeos nos induce a considerarlo como preindostano: indoeuropeo en dos casos (el primero y el tercero), indoiranio en el otro (el segundo). Así, Śiśupāla presenta con el escandinavo Starkađr y con el griego Heracles demasiadas analogías cuya coherencia nos impide interpretar a cada uno de ellos por separado. A la concordancia de los nombres, reconocida desde hace mucho, del héroe indostano Kāvya Uśanas y del iranio Kavi Usan, se añaden, en el tipo y en las aventuras, características no menos coincidentes que nos inducen a otorgar a los más cercanos antepasados comunes de los indostanos y de los iranios, los *arya* o arios de principios del segundo milenio a.C., el honor de haber elaborado este material. Por último, sobresale el paralelismo de las dichas y las desdichas de fabulosos reyes: Yayāti, en India; Yima, en Irán; Eochaid Feidlech, en Irlanda; en especial destaca la analogía entre el primero y el último, pues ambos fueron padres de hijos sin piedad y de una notable hija en cuyo nombre figura el aguamiel (Mādhavī, Medb). Esta analogía tiene estrechas relaciones con la esencia misma de la realeza, de modo que todo este conjunto pone de manifiesto una articulación de temas y de concepciones que de ninguna manera pudieron haberse constituido en diversas ocasiones en forma independiente. Por consiguiente, el resultado, *grosso modo,* ha sido llamar la atención sobre las epopeyas cuyo contenido, y en parte la forma, ya existían antes de las primeras o de las últimas migraciones prehistóricas.

En este volumen se han reunido tres ensayos de un género muy distinto: se trata de tres estudios sobre Roma. En todos ellos interviene, ciertamente, el "legado indoeuropeo" en la medida en que el primero de estos ensayos se apoya en la concordancia, reconocida en 1952, del "Nieto de las Aguas" indoiranio con el "Sobrino" irlandés; y, el segundo, en la Aurora védica, cuya concordancia se investigó en 1956. El tercer ensayo se ocupa del marco ideológico de las tres funciones, cuya importancia para la mayoría de los pueblos indoeuropeos ha quedado demostrada desde hace mucho. Pero la novedad de estos ensayos reside en otro aspecto: se trata de aportar datos frescos a viejos problemas, o, más bien, a tres preguntas de un viejo problema que contiene muchas otras preguntas. Es el mismo problema que ya se planteaba en la parte dedicada a Roma de *Mythe et épopée,* I, a saber: ¿cómo se formó la historia de los primeros cuatro siglos de Roma, tal como después se impuso a los fundadores de la analéstica y, a través de ellos, a los escritores que se dedicaron al tema que ahora nos ocupa?

Se trata, en efecto, de un viejo problema, incluso para nuestros estudios comparativos, cuya importancia se puso de manifiesto a partir del momento en que trazamos los primeros esbozos de estos ensayos.

En su guerra inaugural, la República se salvó gracias a la intervención de dos héroes extranjeros: al principio uno de ellos, el Tuerto, vence al enemigo dejándolo estupefacto; al final de esa guerra, el otro héroe sacrifica su brazo derecho, se convierte en el Manco con objeto de que el jefe enemigo que asedia a Roma con un bloqueo crea en una mentira salvadora que lo inducirá a hacer la paz. En un capítulo de *Mitra-Varuṇa* (1940) se señala el paralelismo de este par de personajes humanos —a los que se designa con nombres romanos muy conocidos: un Horacio y un Mucio— con los dos dioses soberanos del panteón escandinavo, Óđinn, el mago tuerto, y Týr, patrono a la vez de la guerra y del *þing,* que sacrifica su brazo derecho para hacer creer al peor enemigo de los dioses, el lobo Fenrir, una mentira salvadora para decidirlo a dejarse atar. En otras palabras, este díptico de personajes y de conductas —que en Escandinavia constituye un fragmento de la mitología—, situado en lo remoto del Gran Tiempo, en Roma hace acto de presencia como un fragmento fechado de la crónica nacional. A partir de la presencia de esa coyuntura en nuestros estudios, una sospecha natural nos obligó a ampliar el problema: si Horacio el Cíclope y Mucio el Manco proceden de los tiempos "antes de Roma", si son originarios de una mitología perdida como tal y recuperada por la historia, ¿qué hay de histórico en el acontecimiento que los enmarca, en esa guerra de Porsena, rica en episodios pintorescos y que se vincula con otro acontecimiento doble que, asimismo, se presta directa y victoriosamente al control arqueológico e institucional, a saber: el fin de la dominación etrusca y el paso del *regnum* a la *libertas*?

En el transcurso de los años siguientes, en el primero y el segundo *Jupiter-Mars-Quirinus,* tiene lugar el nacimiento de Roma por obra de la guerra; más tarde sobreviene la reconciliación y la fusión de dos grupos étnicos: los compañeros de Rómulo, protegido de Júpiter e hijo de Marte, con sus vecinos, los ricos sabinos de Tito Tacio. Este último episodio ha sido aclarado hasta en sus más detalladas peripecias por la leyenda escandinava que relata la formación de la sociedad divina completa: Óđinn y su pueblo, los dioses Ases, magos y guerreros, atacan a sus vecinos, los dioses Vanes de Njörđ y de Freyr, opulentos y voluptuosos; tras una guerra en la que alternan los éxitos y los fracasos, las dos partes se reconcilian, y los Vanes principales, Njörđ y Freyr sobre todo, se van a vivir al dominio de los Ases, a los que enriquecen en virtud de sus ventajas peculiares. Si tenemos en cuenta que, según una de las variantes con-

currentes, el dios romano Quirino, tercer elemento de la tríada primitiva Júpiter-Marte-Quirino, al parecer se incorporó al panteón romano unitario a raíz de aquella venturosa paz, como una aportación del elemento sabino, y que, por su parte, los grandes Ases, Óđinn y Þórr, forman, junto con el Van Freyr —en tercera posición— la tríada central de la mitología escandinava, entonces captaremos en seguida el sentido de esta correspondencia: aquí también Roma presenta, como acontecimientos humanos, nacionales, fechados y animados por romanos de renombre, lo que Escandinavia expone como mitos divinos. Las tríadas teológicas fundamentales están presentes en una y otra parte, pero en Roma se manifiestan sólo mediante intervenciones del exterior o como la fundación de un culto, mientras que en Escandinavia sus elementos figuran como los actores del drama mítico.

A partir de estos dos casos, los primeros que se han detectado y analizado, otros "acontecimientos" de la Roma arcaica han sido sometidos, uno tras otro, al mismo examen bajo idéntica luz. En realidad, esta investigación no se ha interrumpido nunca. La presente obra expone los últimos resultados de esa indagación.

Como es necesario que toda investigación ocupe un domicilio honorable en la República de las Letras, tendré la audacia de solicitar para ésta un lugar en el pritáneo de los historiadores, pero de los historiadores según la definición más tradicional: de quienes se esfuerzan por todos los medios razonables por establecer, fechar y explicar los hechos, y que cuando advierten que carecen de los medios necesarios para ello se niegan a establecerlos, a fecharlos y a explicarlos. Bajo este doble enfoque, positivo y negativo, me parece que la investigación presente amerita tan bello alojamiento. En verdad que los hechos que en ella se determinan proceden más bien de la historia de las ideas que de la historia de los hechos; pero no por ello deja de ser historia y, por otra parte, nos ayuda a desenmascarar falsos acontecimientos que han sido aceptados con demasiada facilidad.

Reconocer que la leyenda de la erupción del lago Albano, al principio de la canícula, pertenece a la teología de Neptuno, cuya fiesta inaugura los días caniculares, y que esta teología y esta leyenda se asemejan a las concepciones indoiranias e irlandesas que las aclaran; entender que las relaciones entre Camilo y Mater Matuta no se limitan a la formulación de un voto, escuchado y cumplido, sino que se manifiestan en muchos relatos sobre Camilo; comprobar que en las biografías de Camilo y de Coroliano la ideología de las tres funciones ha sugerido a los autores casi una decena de "cuadros tripartitas" en los que cada término responde a una intención funcional inmediatamente per-

ceptible, todo esto, ¿no equivale a buscar y obtener hechos tan importantes como lo serán, varios siglos después, el designio monárquico de César o el programa restaurador de Augusto, hábilmente develados mediante la interpretación de los actos y de sus consecuencias? Dicho en términos más sencillos, lo que se descubre no son los "planes" de Coroliano, de Camilo o del Senado, sino los de los hombres de letras que compusieron estos relatos.

Además, ninguno de los procedimientos que aquí se han utilizado pertenece a una práctica diferente a la de los historiadores o a la de sus indispensables auxiliares. La explicación de los textos, la determinación de constantes o de algún *leitmotiv,* así como de paralelismos y oposiciones en serie, son medios que utilizan ordinariamente las disciplinas de la filología, la arqueología y la epigrafía, que constituyen los pilares de la historia. La comparación misma, aun cuando no dispone de más medios que las nebulosas *Tablas* de Iguvio para ejercerse en el dominio itálico, es un método que desde siempre le ha resultado familiar a los helenistas. Para estos últimos, los dorios, los jonios, los arcadios y, desde hace poco, los aqueos, proporcionan a menudo, en la religión, las instituciones y las leyendas, materiales que, pese a su divergencia, se encuentran tan visiblemente emparentados entre sí, que los helenistas no pueden menos que tratar de precisar tanto las similitudes como las diferencias: lo que les permite entrever las líneas de evolución que, a partir de un origen común, las han hecho ser lo que son. El género de procedimiento comparativo que he estado tratando de perfeccionar desde hace unos cuarenta años no obedece a otro razonamiento. El nivel de aplicación ha cambiado, pero no así el tipo de las relaciones: los indoiranios, griegos, latinos, germanos, celtas, etc., son, unos en relación con los otros, y todos ellos en relación con los indoeuropeos —su origen común—, lo que los aqueos, los arcadios, los jonios y los dorios son entre sí y en relación con los ἀνδϱές prehistóricos que, banda tras banda, bajaron de las montañas o de las estepas del Norte. Comparar entre sí a Śiśupāla, Starkađr y Heracles, y determinar su origen, cuando no su prototipo común, equivale a hacer, en una etapa más antigua, lo que los historiadores de la fábula griega hacen y rehacen desde hace siglos con los Heracles de Argos, de Tebas, de Esparta y de otros lugares.

En fin, estas investigaciones se proponen en buena medida poner a prueba las fuentes de nuestra información, reconocer con exactitud el género y la cantidad de las enseñanzas que nos brindan: ¿no es esto, no debería ser esto una de las principales preocupaciones de los historiadores? Si el desbordamiento del lago Albano y la creación de un río efímero, en castigo de una

falta ritual, en la temporada de las Neptunalia, aparecen como la modalidad romana de un mito cuya forma irlandesa es el nacimiento del río Boyne, producido por el desbordamiento del pozo de Nechtan en castigo de un sacrilegio; si Camilo, ante Falieras, con el vil pedagogo al que expulsa de su campo bajo las varas que ha puesto en las manos de los muchachitos inocentes a los que honra, traspone al género masculino lo que las damas romanas remedan ritualmente cada año en la fiesta de su protectora, la diosa Aurora; si toda la historia del asedio del Capitolio por los galos se desarrolla en tres escenas claramente repartidas en las tres funciones —el prodigioso acto de piedad de Fabio, el éxito de Manlio contra la escalada nocturna, los últimos panes arrojados desde lo alto de la ciudadela sobre los puestos de avanzada del enemigo—, si, como decíamos, estos "hechos", todos ellos puestos en evidencia y valorados por la comparación en diversos niveles, nos disuaden, pese a la precisión de los nombres de lugares y de hombres, de buscar acontecimientos reales por debajo de los relatos en cuestión, entonces nos veremos obligados a restituirlos a la literatura propiamente dicha: a una literatura nutrida por una religión y una concepción del mundo tradicionales, más antiguas que Roma.

Sin embargo, abrigo pocas esperanzas de que mi proposición se tome en cuenta, y el plural que he tenido que utilizar en el subtítulo de este libro no ablandará a los porteros de la historia. De hecho, los estudios de los que este libro, por lo que a mí se refiere, constituye uno de los últimos ejemplos se encuentran hoy por hoy en una situación especialmente incómoda: oscilan entre el rechazo y la adhesión.

Muchos historiadores que se ocupan del más antiguo pasado de Roma, y cuyo número cada vez es mayor, siguen condenando sumariamente, o, si son de carácter más amable, siguen pasando por alto mis estudios comparativos, no sin hacerlos objeto de plagios sabiamente urdidos. Es natural que así sea. Los nuevos elementos de apreciación que aportan estos estudios, estos "hechos comparativos" que introducen en el juego van contra los convencionalismos establecidos y sacuden o destruyen las interpretaciones veneradas de antiguo. Estos estudios son tanto menos bien acogidos cuanto que muy a menudo ponen de manifiesto ciertos conjuntos, significativos sólo en tanto que conjuntos, respecto de los cuales muchos estudiosos se habían habituado a no señalar, para tratarlos separadamente, algunos elementos dislocados. Así ocurre, como lo acabo de recordar, con el sacrificio que celebró C. Fabio Dorsuo tras las

líneas enemigas durante el asedio del Capitolio: este acto de piedad, en una tríada trifuncional, no es sino un primer término homogéneo con los otros dos y se articula con ellos, a saber: los galos derrotados por Manlio y los panes ostentosamente desperdiciados. No obstante, ¡qué consecuencias "históricas" se ha querido inferir de esta anécdota extraída de su contexto! Lo mismo ocurre con la serie de los reyes: aun en nuestros días suele afirmarse que, aunque Rómulo pertenece a la leyenda, en cambio, lo que se cuenta de su sucesor Numa y de los reyes que vinieron después ofrece garantías de autenticidad. Al pensar así se pasa por alto, por una parte, el hecho patente de que los caracteres y las biografías de Rómulo y de Numa se han elaborado de tal manera que forman, en todos aspectos, una antítesis, y, por otra parte, se pasa por alto el hecho —en el que los romanos, por lo demás, han insistido tanto— que considera que cada uno de los cuatro reyes preetruscos aportó a la ciudad que acababa de nacer uno o un par de los órganos funcionales necesarios para su hermoso futuro. Ambos fundadores, Rómulo y Numa, le dieron, uno, los auspicios del Estado, y el otro, *sacra y leges;* después, Tulo Hostilio le impuso la ciencia, el gusto por las armas y su ejercicio; Anco Marcio, por último, le abrió las puertas de todo género de abundancias. Lo mismo podemos decir de Cocles y de Escévola, los cuales, incluso si no se recurre a consideraciones comparativas, forman un díptico evidentemente intencional de salvadores mutilados que, por consiguiente, requieren de interpretaciones homólogas...

Si bien de ordinario esta noción no se acepta de buen grado, no hay nada revolucionario en este recordatorio de la primacía del conjunto sobre sus elementos constitutivos, así como de lo apremiante que resulta, por lo que se refiere a la apreciación de los detalles, tener en cuenta las intenciones que los organizan. Si esto se consideró una novedad hace unos treinta años, ello se debe simplemente a que en virtud del mal uso de una regla de Descartes muchos historiadores gustaban entonces de dividir los problemas en tantas partes que, a la postre, estas subdivisiones resultaban casi imperceptibles. Por tanto, ha sido necesario declarar con cierta energía, por ejemplo, que Marte y Tulo Hostilio no resultan comprensibles a menos que el primero se defina por sus relaciones con Júpiter y Quirino, sus asociados en la más antigua tríada, y en tanto que el segundo se determine por el lugar que ocupa, con su vocación característica, en la obra progresiva de los reinos preetruscos. En pocas palabras, ambos forman parte de una estructura que los orienta y los limita. A pesar de lo que dicen al respecto algunas publicaciones recientes, y según ciertos indicios, parece que esta observación, que sólo obedece el sentido común, ya se ha abierto camino.

Pero, al mismo tiempo, esa observación ha mezclado estos estudios con otro debate, en el que los primeros, dada su naturaleza, no tienen nada que hacer.

Desde hace algunos años, la palabra "estructura" se ha transformado en un término ambiguo. Aunque ha conservado su antiguo valor preciso —como cuando se trata, por ejemplo, de la estructura de una demostración, de una novela, o de un Estado—, también ha adquirido un uso técnico mucho más ambicioso en el contexto de un sistema de filosofía, hoy muy de moda, al que incluso ha dado su nombre. De donde resulta una confusión. Se suele catalogar mi trabajo —y esto es, según los diferentes autores, un elogio o una censura— entre las manifestaciones o, como en él figuran fechas, entre los prodromos del estructuralismo. Llega a ocurrir, incluso, que algunos jóvenes estructuralistas se impacientan por mi lentitud o por mi incapacidad para seguir los progresos de esta doctrina y de las técnicas interpretativas que ella inspira. Así, estos jóvenes tratan de enseñarme, apoyados en ciertos ejemplos, todo el provecho que unos ingenios más ágiles o más ortodoxos pueden obtener de mis expedientes. Me importa mucho poner punto final a estas oficiosas sugerencias sin objeto: no soy, ni pretendo ser o no ser, un estructuralista. Mi esfuerzo no es el de un filósofo, sino, conscientemente, el de un historiador: un historiador de la más antigua historia y de la franja de la ultrahistoria a la que es posible pretender acceder razonablemente; es decir, que mi esfuerzo se limita a observar los datos primarios en dominios que sabemos están genéticamente emparentados, y luego, mediante la comparación de algunos de estos datos primarios, mi esfuerzo se remonta hasta los datos secundarios que son sus prototipos comunes. Todo ello sin ideas preconcebidas al principio y, al final, sin la esperanza de que tales datos resulten universalmente válidos. Lo que a veces veo que llaman "la teoría duméziliana" consiste, en todo y por todo, en hacer notar que en cierto momento existieron los indoeuropeos, y en pensar, en el campo que cultivan los lingüistas, que la comparación de las más antiguas tradiciones de los pueblos que son, al menos parcialmente, los herederos de los indoeuropeos debe permitirnos entrever las grandes líneas de su ideología. A partir de eso todo mi trabajo es observación pura. No conozco más "estructuras" teológicas, mitológicas, institucionales, etc. —ya se trate de las tres funciones, de las estaciones del año, de los fuegos o de las aguas—, que las inscritas en los documentos indostanos, iranios, romanos, irlandeses, etc. Y en cuanto a los tiempos que preceden a estos documentos, sólo conozco las estructuras que resultan de su comparación. Ninguna estructura se ha impuesto *a priori* ni por extrapolación y, cuando advierto cierta semejanza con otros datos, inicio la exploración de una cantera comparativa sin saber de antemano lo que allí encontraré.

Por supuesto, cualquiera que consagra su vida a estudiar, desde cualquier punto de vista, los productos del espíritu humano se justifica ante sus propios ojos por una especie de fe: el estudioso cree que contribuye a preparar el advenimiento del día en que los mecanismos de este espíritu se convertirán en la materia de una ciencia. Pero también debe saber que ese día aún está muy lejano. Ahora bien, nuestra generación, contagiada por la velocidad, se afana por llegar cuanto antes a las conclusiones y parece olvidar esta precaución. A la inversa de lo que ocurrió en el Renacimiento, cuando el progreso acelerado de la filología hizo girar la atención hacia los nuevos Aristóteles e hizo pulular los "sistemas de la Naturaleza", esas síntesis *a priori* a las que siglos después pondrían fin algunas humildes observaciones sobre la gravedad, hoy son las ciencias humanas las que, exaltadas por el avance prodigioso de las matemáticas y de las ciencias físicas, se entregan al sueño de sondear, de alcanzar, en una generación, el fondo de sus problemas. La esencia, si no es que el origen del lenguaje, se desvela en una resurrección frenética de la gramática general. A partir de algunas colecciones exóticas, muy abundantes, pero uniformes y sin el acrisolamiento que proporciona el tiempo, se supone que el pensamiento mítico entrega sus secretos, por lo demás harto simples, de elaboración, proliferación, transformación y degradación, que sólo habrá que verificar, de buen grado o no, a través del universo. Incluso para Grecia, en virtud de unos cuantos análisis, ha sido posible la creación de ciertos modelos cuyo origen no se vacila en colocar entre dos posibilidades únicas: el legado indeleble de los tiempos paleolíticos y la producción estereotipada de las neuronas de los homínidos superiores. Todo ello, en efecto, resulta emocionante, y aun cuando estas ilusiones hayan caído por su propio peso, sin duda sobrevivirán algunas luces limitadas, pero penetrantes, que desempeñarán su papel en una exploración de la realidad a la vez más sobria y más cabal. Es comprensible que algunos jóvenes entusiastas acepten el riesgo de la empresa. Miramos con simpatía su aventura, siempre y cuando no mezclen los géneros y eviten incurrir en lo que hizo Nicolás Marr, padre de la teoría de los "difudoides", que logró bloquear durante diez años la lingüística soviética al calificar de "burguesa" la obra de Karl Brugmann y la de Antoine Meillet. Así pues, que no peguen a las investigaciones que procuran ser más ponderadas la etiqueta inútil y maligna de "filología burguesa".

Quizá debido a la larga experiencia que tengo en estos trabajos, me sentiré satisfecho si con éste logro contribuir a la futura ciencia del espíritu o, si así se prefiere llamarla, del cerebro, al destacar hechos cuyo inventario puede ya parecer considerable, pero que seguramente no son sino una parte ínfima de

todo lo que aún queda por descubrir, clasificar y meditar. En términos prácticos, para que quede clara la distinción entre dos procedimientos heterogéneos, las palabras "estructura" y "estructural" no aparecerán más en este trabajo ni en mis obras siguientes —si es que puedo continuar mi labor—. Sólo seguiré empleando el verbo "estructurar" y su útil participio, que se han descuidado en las metamorfosis léxicas de nuestro tiempo. Esta expulsión de ciertos vocablos no es, por supuesto, más que una precaución y no un juicio de valor.

Once capítulos de este libro se prepararon en diez seminarios sobre la religión romana celebrados en la Universidad de California en Los Ángeles, en los meses de enero, febrero y marzo de 1971. Expreso aquí mi más cordial reconocimiento a mis colegas Jaan Puhvel, Wayland D. Hand y Philip Levine, que me brindaron la oportunidad de discutir ideas del todo frescas con jóvenes interlocutores dinámicos, críticos y benevolentes. El profesor Jaan Puhvel, fundador de la sección de estudios indoeuropeos de la UCLA, y el profesor C. Scott Littleton, del Occidental College —quien en 1966 había presentado valientemente a sus compatriotas *the new comparative mythology,* tuvieron a bien participar en esas reuniones. Mi deuda para con ellos es muy grande.

Una parte del último capítulo fue propuesta en un coloquio de estudios indoeuropeos que organizó, en ocasión de mi estancia en Los Ángeles, el Departamento de Religión de la Universidad de California en Santa Bárbara, coloquio que dirigieron los profesores Walter H. Capps y Gerald J. Larson.

Un resumen de la primera parte se presentó en la Universidad de Oxford, en noviembre de 1971, en calidad de O'Donnell Lecture, debido a la amable invitación del profesor I. Ll. Foster. Varios puntos de la tercera parte se precisaron en seminarios celebrados en la Universidad de Lieja, bajo los auspicios de la Fundación Francqui, durante el trimestre del otoño de 1972.

Se han añadido tres apéndices. Los dos primeros se refieren a Mater Matuta y tienen el propósito de servir como apoyo de la tercera parte. El último es un útil ejemplo de las discusiones a las que dio lugar la exploración, que prolonga aquí la tercera parte, sobre la ideología trifuncional de los indoeuropeos. Vaya toda mi gratitud a mi finado y llorado amigo Myles Dillon, y a mis amigos Marcel Renard y Georges Redard, quienes me permitieron utilizar extensos pasajes de artículos que había yo publicado en sus revistas y colecciones *Celtica, Latomus* y *Kratylos*.

GEORGES DUMÉZIL

GUÍA DE PRONUNCIACIÓN

Cada una de las lenguas se cita empleando la ortografía o la transcripción usuales.

En irlandés y en escandinavo antiguos, el alargamiento de las vocales se indica con el acento agudo (´). En las demás lenguas se indica con un trazo sobre la vocal (ā); *ə* equivale a la vocal "δva" (en donde *δ* = *z* en español).

Las palatales *š, ž, č* y *ǰ* equivalen, respectivamente, a la fricativa sorda (francés ch*ance*) y sonora (francés j*amais*), y a la africada sorda (español *co*ch*e*) y sonora (inglés j*une*); *x* y *ǧ* equivalen a las modalidades sorda y sonora del *ach (j* en español = *aj)* del alto alemán; en avéstico, *θ, δ,* y en escandinavo antiguo *þ, đ,*equivalen a la *z* en español, y al *th,* sordo y sonoro, del inglés, respectivamente.

En sánscrito, *r̥* es *r* vocal *(R̥gVeda = Rigveda); ṃ* indica que la vocal que precede se nasaliza; *c* equivale al castellano *co*ch*e; j* al inglés j*une; ṅ* y *ñ* son las formas que adopta la *n* antes de *k* y de *g,* y de *c* y de *j,* respectivamente; *ś* y *ṡ* constituyen dos variedades de africadas sordas (francés ch*ance*); *ṭ, ḍ, ṇ* son cacuminales; *ḥ* es una aspiración sorda que sustituye a *s* en determinadas posiciones; *th, dh,* etc., son oclusivas aspiradas (equivalen al castellano *z* y al inglés *th* sonoro: th*ere,* respectivamente).

En avéstico, *ą* es *a* nasalizada; *t̰* es una variedad de *t.*

En escandinavo antiguo, *y* equivale al alemán *ü,* y *j* es la semivocal de *i.*

En irlandés antiguo, la *h* indica que la oclusiva que la precede debe aspirarse; *ṡ* o *sh* es muy parecida a *ch* en francés (ch*ance*).

Los términos en irlandés, cuya ortografía es variable, se escriben tal como figuran en la publicación a la que se hace referencia.

Primera Parte

LA ESTACIÓN DE LOS RÍOS

A I. Ll. Foster

En memoria de Myles Dillon

I. EL POZO DE NECHTAN

Uno de los dioses "Fuego" del *ṚgVeda* es *Apā́ṃ Nápāt,* "el descendiente de las Aguas".[1] Su nombre indica bastante bien su especialidad: es la fuerza ígnea que, de ordinario oculta en las aguas, también se manifiesta súbitamente en el relámpago que despide la nube y en la llama que surge del bosque, al que ha nutrido el agua. Varios mitólogos han tratado de reducirlo a uno de estos elementos, ya sea al fuego, ya sea al agua,[2] pero los textos que lo relacionan con uno u otro y, sobre todo, las fórmulas deliberadamente enigmáticas que lo vinculan con ambos elementos son muy abundantes como para permitirnos dudar de la autenticidad del teologema. El nacimiento del fuego es siempre una maravilla y no podía menos que provocar la reflexión de los antiguos pensadores. Los de India tradujeron el hecho a expresiones paradójicas: o bien el fuego nace de lo que normalmente lo apaga, el agua *(Apā́ṃ Nápāt),* o bien es su propio descendiente, nace de sí mismo *(Tánūnápāt).*

Apāṃ Napāt, el Fuego en el Agua, guardián de las aguas

Remitámonos al himno del *ṚgVeda* (2, 35) que le está consagrado. Leemos allí, entre otras fórmulas significativas, lo siguiente:

> 3. Mientras que unos confluyen, otros desembocan [en el mar]: los ríos *[nadyàḥ]* llenan el océano común. Las puras Aguas rodean *[pári tasthuḥ]* al Apāṃ Napāt, el puro, el resplandeciente *[dīdivā́ṅsam].*[3]
> 4. Sin reír,[4] las muchachas van alrededor *[pári yanti]* del joven, limpiándolo [o decorándolo], […] las Aguas. Él, con sus [¿miembros?] brillantes *[śukrébhiḥ],* ágiles, resplandece ricamente para nosotros en las aguas, sin leños [*dīdā́yānidhmaḥ: idhmá,* "madera para quemar"], él, cuyo ropaje es la mantequilla sacrificial.
>
> […]
>
> 7. Apāṃ Napāt, que toma su substancia y su vigor en el interior de las aguas *[ūrjáyann apsv àntár],*[5] resplandece *[ví bhāti]* para dar bienes a quien lo honra.

8. Él, que en las aguas resplandece *[ví bhāti]* a lo lejos, con [resplandor] puro, divino, él, conforme al Orden, inextinguible —sí, estando allí de sus ramas nacen los demás seres, y todo lo que brota, y luego todo lo que sigue brotando.

Después del misterio general del fuego en el agua y del poder del agua-savia, he aquí el relámpago:

9. Puesto que Apāṃ Napāt se ha colocado en su regazo, él, muy enhiesto, de pie, en ellas posado, revestido del relámpago *[vidyútaṃ vásānaḥ].* Portando su más alta grandeza *[tásya jyéṣṭham mahimā́nam váhantīḥ],* las muchachas de color de oro van a su alrededor *[pári yanti].*

El fuego sacrificial, que enciende el sacerdote, no se olvida:

11. Su rostro y el precioso nombre de Apāṃ Napāt cruzan misteriosamente, él, a quien las muchachas [los diez dedos del oficiante] alumbran también *[yám indháte yuvatáyaḥ sám itthā́].* La mantequilla sacrificial, color de oro, es su alimento.

Y el himno continúa de esta manera con su paradoja, hasta la estrofa decimoquinta y final, que es un refrán que invoca por fin al Fuego por su nombre: "He asegurado, ¡oh Agni!, una buena morada para los hombres"…

Una de las consecuencias prácticas de esta concepción es que, cada vez que el hombre va a sacar agua de los ríos, tiene que propiciar en ellos a su Napāt. Cuando el sacerdote operador *(adhvaryu)* y sus compañeros, durante el sacrificio del *soma,* antes de exprimirlo, tienen que llenar sus jarras, el sacerdote recitador *(hotar)* entona, mientras ellos van y vienen, las estrofas 10 y 30 del himno del *R̥gVeda,* llamado *aponaptrīya,* "el himno de Apāṃ Napāt",[6] del que transcribo aquí las más características:

3. ¡Adhvaryus, id a las aguas, al océano! ¡Adorad a Apāṃ Napāt con la oblación! ¡Que él os dé hoy el flujo bien clarificado! ¡Para él, exprimid el dulce soma!
4. Tú, que, sin leño, resplandeces en el interior de las aguas *[yó anidhmó dī́dayad apsv àntár],* tú, al que los sacerdotes reverencian en las ceremonias, Apāṃ Napāt, da las dulces aguas con las que Indra es fortificado para la proeza viril.

Después de que se les ha dado la bienvenida a las aguas, el himno prosigue:

14. Estas [aguas] provistas de bienes, ricas de vida, han acudido. Instaladlas, ¡oh adhvaryus! [sus] amigos, colocadlas en el *barhis* [la hierba sagrada], ¡oh vosotros, dignos del soma, a ellas que están en armonía con Apāṃ Napāt! *[apā́ṃ náptrā saṃvidānā́saḥ].*

Ningún mito, antiguo o elaborado ex profeso para la circunstancia, acompaña a esta operación. Pero, una vez que se ha realizado, resulta notable que los sacerdotes la presenten como una victoria, como un éxito que hubiese podido ser un fracaso y con expresiones que rayan en la ufanía:[7]

Ellos [el adhvaryu y sus compañeros] regresan al *havirdhāna,* cerca del sacerdote. El hotar pregunta al oficiante: "Adhvaryu, ¿has ganado las aguas?", con lo cual quiere decir: "¿Has obtenido las aguas?" [El adhvaryu] le responde: "Sí, ellas han cedido de buen grado", lo cual significa: "Las he obtenido y ellas me han obedecido".

Esta alusión a una posible resistencia de las aguas pedidas a Apāṃ Napāt da a entender que esta divinidad no es un funcionario fácil ni dócil, y que la ceremonia de propiciación es algo más que una simple formalidad.

En cuanto a la forma de su nombre, en el *R̥gVeda,* ciertamente, no faltan las expresiones paralelas. Diversas divinidades son, si no nombradas, al menos calificadas "*nápāt* (dual *nápātā,* plural, *nápātaḥ*) de alguna cosa", ya sea que se refieran a un elemento concreto (a los Aśvin cinco veces, a Mitra-Varuṇa una vez; del demonio Śuṣṇa se dice una vez que son "*n*. de la nube", *mihó nápāt (ā)),* o bien, más a menudo, ya sea que se refieran a un concepto abstracto (a Agni se le llama dieciocho veces *ūrjó nápāt, n*. de una variedad de la fuerza; a los R̥bhu se les llama con este nombre cuatro veces; a los Mitra-Varuṇa se les llama una vez *śávaso nápātaḥ (-tā)*), *n*. de otra variedad de fuerza; dos veces se invoca a Pūṣan como *vimuco napāt, n.* de la liberación, quizá del desuncir a los animales). Pero el caso de Apāṃ Napāt —junto con su vecino, el compuesto *Tanūnapāt,* "descendiente de sí mismo", nombre de otro aspecto de Agni—[8] es el único en que tal expresión no sirve de epíteto, sino verdaderamente de teónimo. Y este nombre es también el único que es común a India y a Irán: el Avesta consigna un dios Apąm Napāt̰.

Apąm Napāt̰ y la gloria de los Kavi

El examen de este Apąm Napāt̰ confirma la fórmula paradójica de Apāṃ Napāt: las enumeraciones divinas que, más en el Avesta que en el *R̥gVeda,* a menudo

se basan en afinidades de naturaleza, no sólo relacionan el Apāṃ Napāt con el agua (*Yasna* I, 5; 2, 5), o con el fuego, Ātar *(Yasna,* 71, 23), sino con ambos elementos (*Yasna,* 65, 12 y 13: el versículo se inicia con las Aguas y con ellas concluye antes de la mención de los Yazata en general, Ātar y Apąm Napāṯ). Y es todavía el Fuego personificado, junto con las Aguas y el Xᵛarənah, concepto, este último, propio de Irán, los que enmarcan a Apąm Napāṯ en el único relato mítico en el que aparece.

Consagrado en principio a la Tierra, el *Yašt* XIX pronto se convierte, de hecho, en el *Yašt* del Xᵛarənah. Después de ocho versículos en que se enumeran unas montañas, ya no se trata sino del *kavaēm xᵛarənah,* de esa "Gloria" luminosa que, entre otros oficios, tiene el de señalar sensiblemente a los príncipes iranios elegidos de Dios.[9] Por tanto, el autor declara ante todo (9-24) que honra al Xᵛarənah en tanto que pertenece a Ahura Mazdā, a los seis Aməša Spənta y a los Yazata, es decir, a todas las variedades de seres divinos. Acto seguido, lo honra por haber pertenecido durante mucho tiempo a los tres primeros reyes, Haošyaṅha, el Primero Creado, a Urupi el Heroico y a Yima el de los Ricos Ganados (25-33); luego, tras el pecado de Yima, lo honra en tanto que este poder pasó a Miθra, a Θraētaona y a Kərəsāspa (34-40).[10] Entonces se inicia un extraño mito (45-52): el Xᵛarənah es honrado por cuanto ha sido la prenda de la lucha entre el Espíritu Santo y el Espíritu Malo, Spənta Mainyu y Aṅra Mainyu, y en tanto que, como efecto de esta lucha, Ahura Mazdā lo propuso como objeto de las ambiciones de los hombres. Es en este episodio donde interviene Apąm Napāṯ.

Spənta Mainyu y Aṅra Mainyu quieren, cada cual, apoderarse del "inaccesible" Xᵛarənah. Para ello, el primero envía a Ātar, el Fuego, y a los dos más altos de los Aməša Spənta, el Buen Pensamiento y el Orden Muy Bueno; el segundo envía al dragón Dahāka, junto con el Mal Pensamiento, la Cólera y Spityura, el que había cortado en dos a Yima caído en desgracia. En la acción, ambos bandos se reducirán a Ātar y a Dahāka. El primero que avanza hacia el Xᵛarənah es Ātar, pero Dahāka lo atemoriza, y este temor lo obliga a retroceder. Dahāka hace en seguida el intento, pero también retrocede: tanto es el miedo que Ātar le inspira. Entonces, la prenda, el objeto de la lucha, el Xᵛarənah, se dilata y avanza *(fra pinvata avi)* en dirección del lago mítico Vurakaša.

> En cuanto Apąm Napāṯ, el de los caballos rápidos, lo ve, Apąm Napāṯ, el de los caballos rápidos, lo quiere para él [dice]: "Este Xᵛarənah inaccesible yo lo cogeré, [me lo llevaré] hacia el fondo del lago profundo, [lo meteré] en el fondo de los profundos mares".[11]

Ahura Mazdā parece aprobar esta medida de conservación y hace una bella promesa trifuncional:[12] "Que cada uno de vosotros los hombres, ¡oh virtuoso Zaratustra!, intente alcanzar el inaccesible X^{v}arənah". Y a quien lo logre, Ahura Mazdā le garantiza: primero, "los dones del sacerdote"; segundo, el Aši, que tiene poder sobre los bueyes y sobre la pastura; tercero, el *vərəθra,* la fuerza defensiva por cuyo medio se vence a todos los enemigos. En consecuencia, en la última parte del *Yašt* (55-97), se enumeran aquéllos que, con éxito o sin él, antes y después de Zaratustra, han intentado o intentarán apoderarse del X^{v}arənah. El texto termina evocando el triunfo del Bien en la escatología. La primera tentativa —un fracaso— es particularmente interesante (55-69):

El *mairya* turanio *(tūiryō)* Fraṅrasyan se desnudó y trató de tirar del lago Vurukaša, donde Apąm Napāṯ había hundido el X^{v}arənah, "que pertenece a las naciones arias nacidas y no nacidas y al justo Zaratustra" *(taṯ x^{v}arənō isō, yaṯ asti airyanąm dahyunąm zātanąm azātanąmča yaṯča ašaonō zaraθuštrahe).*

> Por tanto, se acercó nadando *[frazgaδata]* al X^{v}arənah, pero el X^{v}arənah escapó *[apatačaṯ]* y se esquivó *[apahiδaṯ],* y eso [el empuje del agua provocado por esta huida] se convirtió en el flujo[13] del mar Vurukaša que se llama Haosravah.

Cada vez más furioso, emprende dos veces la tentativa, pero cada vez logra sólo abrir, o más bien, ver que se abre, por la huida del X^{v}arənah, un nuevo brazo de río: el Vaṅhazdah, y luego, el Awždānvan. Amenazante, profiriendo injurias,[14] Fraṅrasyan renuncia. Durante cuatro versículos —justificando así, a través del X^{v}arənah, su título geográfico de "*Yašt* de la Tierra"—, el texto hace el elogio del río Haētumant y del lago en el que vierte sus aguas, así como el de otros ríos tributarios del mismo lago: en efecto, es en el río Haētumant, en Séistan, donde ahora se encuentra el X^{v}arənah, para mayor perjuicio de los pueblos no arios.[15]

Este relato se relaciona estrechamente con la lucha general entre el Bien y el Mal, esencial en el zoroastrismo, si bien es posible que sea la continuación de un antiguo tema donde figuraba la explicación de las grandes "cavidades de agua", míticas o reales, y también de los ríos. En todo caso, Apąm Napāṯ sumerge la Gloria, el *Glücksglanz* (H. Lommel), en el lago del que no se dejará sacar sino por los arios, lo cual se asemeja mucho al Apāṃ Napāt védico, también él "fuego en el agua" al que el *hotar* debe propiciar para que permita al *adhvaryu* sondear, extraer, "obtener el agua" en su río, y ver que las aguas "han cedido de buen grado". Aunque la India védica no da testimonio de esto sino con un ritual y el Avesta con un mito, la motivación es siempre, en ambos

casos, del mismo tipo: se trata, en el primer caso, de un poderoso objeto que hay que sacar de las aguas; y en el segundo, de las poderosas aguas mismas que hay que sacar de su lecho; el poder, en todo caso, pertenece al "Descendiente de las Aguas" y la operación sólo tiene éxito si el que la realiza es reconocido como persona calificada para ello.

El pozo de Nechtan

Irlanda conoce una tradición comparable a la anterior en su principio, sus efectos y sus dimensiones. Podemos leerla, en su versión más breve, en el *Dindṡenchas* de Rennes, párrafo 19,[16] que la consigna para explicar el nombre del río Bóand, el Boyne moderno:

> ¿De dónde procede el nombre del Bóand? No es difícil explicarlo. Bóand, mujer de Nechtan, hijo de Labraid, acudió al pozo secreto *[dodechaid docum in tobair diamair]* que se encontraba en la pradera del *sídh* de Nechtan *[bai i n-urlaind in sídha Nechtain].* Cualquiera que llegara allí no se retiraba sin que le estallaran ambos ojos *[cach óen fodriced ni ticed uad can maidsin a da rosc],* salvo que se tratara de Nechtan mismo o de sus tres coperos mayores *[a tri déogbaire],* Flesc, Lam y Luam.

Así pues, Nechtan, dios antiguo, uno de los Tuatha Dé Danann convertidos en genios y en hadas en los *sídhe,*[17] posee un pozo cuya agua está cargada de tal fuerza que cualquiera que se acerque a ella sin tener derecho a ello sufre el estallamiento de ambos ojos. El hecho de que la parte del cuerpo lesionada sean los ojos sugiere que se trata de alguna radiación mortal, trátese de luz o de calor. Los visitantes eventuales se dividen en dos categorías: los que tienen derecho a acercarse y no corren ningún riesgo —es decir, Nechtan mismo y sus escanciadores (la función de los escanciadores indica que, si acuden al pozo, es para sacar agua de allí)—, y los que no tienen derecho y sufren el daño, que son todos los demás que se acerquen, sin excepción alguna. El relato continúa así:

> Una vez, por orgullo, Bóand acudió para probar el poder del pozo *[do cobfis cumachta in tobair]* y dijo que no había poder secreto igual al poder de su belleza. Y ella dio tres vueltas por la izquierda[18] alrededor del pozo *[imsói tuaithbel in tobair fothri].* Y tres olas, saliendo del pozo, se abatieron y rompieron sobre ella

[maidhid tri tonna tairsi don tobur] y le arrancaron un muslo, una mano y un ojo *[fosruidbed a sliasait ocus a lethlaim ocus a lethsuil]*. En su huida, la mujer, llena de vergüenza, se volvió hacia el mar; el agua iba tras ella, persiguiéndola, y llegó hasta el estuario del Boyne *[imsói for teched a haithisi co fairgi ocus an uisce anadíaidh co hInber mBóinne]*.

Este breve texto nos da una idea clara del acontecimiento. Pero el motivo del acto imprudente de Bóand no se especifica bien: "por orgullo", *la dimus,* se nos dice simplemente. En realidad, Bóand tenía razones que otros textos nos dan a conocer, por otra parte, de diversas maneras.

Parece que el *Dindṡenchas* de Rennes ha resumido aquí el poema, atribuido a Cuán uá Locháin, que Edward Gwynn publicó en 1913 en *The Metrical Dindṡenchas* con el título de "Boand I".[19] Allí se define así el misterio del pozo:

11. Nechtain, hijo del orgulloso Labraid,
 cuya mujer era, lo afirmo, Bóand.
 Había un pozo secreto *[topur diamair]* en su dominio,
 del que surgía todo género de males misteriosos.
12. No había nadie que mirara hacia el fondo
 sin que le estallaran *[nach maided]* los ojos brillantes;
 ya fuera que se volviera hacia la izquierda o hacia la derecha,
 no se iba sin mutilación.
13. Así sucedía a cualquiera de ellos que osara aproximársele,
 excepto a Nechtain y a sus escanciadores;
 he aquí sus nombres, célebres por sus brillantes acciones:
 Flesc, y Lam, y Luam.
14. Allí acudió un día la blanca Bóand
 —su noble orgullo *[dimus]* la exaltaba—
 al pozo inagotable,
 para poner a prueba su poder [...].

La imprudencia, la mutilación (15-16) y la huida (17-18) de Bóand se presentan exactamente como en el *Dindṡenchas* en prosa:

18. Por cualquier camino por el que fuera la mujer,
 la fría agua blanca la seguía
 desde el cerro hasta el mar —y ella no era débil—
 y después de eso esta agua se llama Bóand.

Pero este nombre, Bóand, "el Boyne", oculta otros nombres. En efecto, el poema comenzó (estrofas 1-10) comunicándonos la ambiciosa tradición según la cual el río Boyne no se detiene en su estuario. Al correr bajo (o sobre) el mar y por debajo de los continentes, resurge en el mundo, de manantial en manantial, con diversos nombres…[20] ¡Y qué nombres! El Severn entre los sajones, el Tíber entre los romanos, y el Jordán, el Éufrates y el Tigris… Para terminar, el río vuelve desde el Paraíso hasta su punto de partida, el cerro de Nechtan,[21] por vías que no se precisan.

Es sólo en la estrofa 19, última del poema, donde el poeta menciona otra caractrerística de la leyenda de Bóand, sugiriendo discretamente que tiene otro vínculo con lo que precede: dice que Bóand era la madre de Óengus (*alias* Mac [ind] Óc), "que ella había dado a Dagda a escondidas del hombre del cerro", es decir, de su marido.

En realidad, hay que invertir el orden de los acontecimientos como lo hacen otros textos y, en primer lugar, el poema que publicó Gwynn (pp. 34-38 del texto, 35-39 de la traducción) con el título de "Boand II" y que data de principios del siglo XI.[22] El azar hace que Bóand, mujer de Nechtan, y el gran dios Dagda se conozcan "en casa de Elcmaire" (estrofas 7-8). Dagda es emprendedor y engendra un hijo que Bóand trae al mundo aquel mismo día, a decir verdad, un día notable, puesto que Dagda mantuvo al Sol "en el techo del firmamento" durante los nueve meses reglamentarios (estrofa 9). Bóand no tiene remordimientos:

10. Entonces, la mujer dice [a Dagda]:
"Unirme a ti era mi deseo".
"El nombre del hijo será Óengus",
dice Dagda con aire de nobleza.

Sin embargo, a falta de escrúpulos, la esposa infiel expresa ciertos temores:

11. Bóand salió apresuradamente de esa casa,
para ver si podía llegar al pozo;
estaba segura de poder ocultar su falta
si lograba bañarse en él.

Es entonces cuando se suscita la desgracia:

12. A los tres escanciadores del druida [Nechtan],
Flesc, y Lesc, y Luam,

los había puesto Nechtain, hijo de Namat [¿los había apostado?]
para que vigilaran su bello pozo.
13. Hacia ellos acudió la encantadora Bóand,
hacia el pozo, en realidad.
El potente pozo se elevó por encima de ella
y la ahogó para siempre jamás.

En esta versión, al parecer, el pozo de Nechtan sirve para una ordalía o procede él mismo de una ordalía. No "hace discriminación" entre los que tienen derecho y los que no lo tienen, sino entre los puros y los impuros y, por tanto, denuncia y castiga la falta y el engaño de Bóand. Tal es también la motivación del relato en un poema que el señor Christian Guyonvarc'h tradujo, hasta donde es posible hacer esto, como apéndice de un importante estudio sobre el galanteo de Étain.[23] Tras habernos recordado cómo fue el nacimiento de Óengus, el poeta hace que lo interpele una persona del público:

66. "Historiadores del vasto mundo —tropa gloriosa y afamada—, la madre del Mac Óc, decidnos, ¿en qué tierra se encuentra?"
67. "Os lo diré en versos rimados —pues me lo han contado la tierra y las olas—; se trata de Bóand, la bella mujer de Nechtan, tal es su nombre en la amable Leith Cuind."
68. A los cuarenta años, con gloria —pleno triunfo regio del número [de sus años], visión gloriosa—, dio nacimiento a un hijo del rey.
69. El hijo de Nama, el bello, hizo la observación —él, que había alcanzado el Fanat de los guerreros— que la mujer cuya residencia era tan noble se había tendido al lado de Dagda el rápido.
70. Como el Dagda, que no es tonto, se apresuraba a partir —en la amena llanura de las rutas—, el hijo de Namu el bello dijo [a la mujer] [¿que no serviría de nada?] protestar.
71. "Que la bendición caiga sobre ti", dijo la buena mujer, —no será difícil ¿…? …—¿…? … —¿…?…
72. "Allá surge la fuente del Segais —¿…? … — Quien vaya allá con una mentira — no regresará como había llegado."
73. Allí los escanciadores dispensan el agua fría —del manantial…
—Los cuatro la rodean y la miran. —¿Dices que no regresa…?

[…]

74. "Iré hasta la bella fuente del Segais para que mi castidad esté fuera de duda. —Iré tres veces en el sentido contrario al del Sol alrededor de la fuente viva, sin mentira."

75. [Pero] la fuente violenta se abatió sobre ella —las palabras de esta historia son verídicas—. Hubo un grito de lamento por su honor —cuando ella no encontró ninguna protección—.
76. Ella se dio a la fuga rápidamente —y la ola la persiguió a través del país—. No se volvió a saber nada de la bella y amable mujer —y se cree que haya llegado al lago de los barcos del hijo de Ler [Manannan, dios del mar]—.
77. El río ha conservado tenazmente su nombre —y lo conservará tanto tiempo cuanto subsistan las colinas—. Bóand es en verdad el nombre del agua rápida, —de cada ruta en la que se precipita su curso [?].
78. En cuanto a la edad de la mujer de Nechtan el de la [gran] fuerza —Cinaed la ha fijado con exactitud—, la edad de la mujer cuando [el río] la ahogó —en su cuerpo [era] de cinco años y cinco veces siete.

Comparaciones

Resulta fácil establecer un paralelismo, hasta en los detalles, entre el infortunio de Bóand y el del turanio Fraṅrasyan. Las principales diferencias son éstas: primera, la desgracia de Fraṅrasyan consiste únicamente en el fracaso de su empresa, no en las mutilaciones; recíprocamente, el X^varənah no lo ataca, no le hace ningún mal, y se conforma con escapársele; segunda, en consecuencia, no es Fraṅrasyan el que huye, sino el X^varənah; tercera, debido a que se encontraba inicialmente *en* el mar, el X^varənah no huye *hacia* el mar, sino al contrario, *partiendo* del mar y sin salir de él, arrastra el agua en sus tres huidas y abre en la tierra derramamientos o cauces de ríos. Dispuestos en estas líneas inversas, los episodios y su encadenamiento no dejan de ser análogos (*F* = Fraṅrasyan; *AN* = Apąm Napāt̰; X^v = X^varənah; *B* = Bóand; *N* = Nechtan):

Irán	*Irlanda*
I. El turanio *F*, no calificado y por esencia "malo", va al lago mítico en cuyas aguas *AN* ha puesto la Gloria luminosa *(X^v)* que sólo los "buenos" arios están calificados para tomar.	I. *B* va al pozo mítico de *N*, mismo que está dotado de una fuerza maravillosa que hace estallar los ojos de cualquiera, salvo de *N* y sus escanciadores, o de cualquiera que se acerque al pozo con una mentira.
II. *F* entra tres veces en el lago para sacar del agua el X^v.	II. *B* da tres vueltas alrededor del pozo, desafiando su poder.

Irán	*Irlanda*
III. Las tres veces el X^v huye ante *F,* arrastrando el agua tras de sí.	III. Después de la tercera vuelta, tres olas salen del pozo y mutilan a *B,* que huye.
IV. *F* lo persigue en el agua, sin poder alcanzarlo,	IV. El agua la persigue, al parecer sin alcanzarla, hasta que ella llega al mar,
V. de manera que el agua que proviene del lago abre tres cauces fluviales en la tierra.	V. de manera que el agua abre en la tierra un río completo, desde la fuente hasta el estuario.
VI. El X^v pasa entonces a uno de los ríos terrestres salidos del mar mítico, de donde salen y a donde retornan todas las aguas corrientes del mundo.	VI. El río que así nace del pozo de Nechtan corre en seguida a través del mundo, dando origen a todos los grandes ríos, y regresa a su fuente.

Este cuadro requiere algunas observaciones.[24]

Los motivos del fracaso de Fraṅrasyan y del infortunio de Bóand, respectivamente, se encuentran más cercanos entre sí de lo que parece a primera vista: ambos se refieren a la mentira o a la negación de la verdad. En cuanto a Irlanda, o bien Bóand en su "orgullo" quiere abolir y ridiculizar la división real entre "calificados" y "no calificados" —y el pozo le recuerda duramente esta realidad—, o bien quiere pasar por pura, cuando no lo es, disimulando su falta de índole sexual, y el pozo la desenmascara. En cuanto a Irán, el hecho de que un turanio, un hombre de Aṅra Mainyu, pretenda apoderarse del signo de la soberanía reservado a los hombres de Dios, a los arios, constituye nada menos que la negación más grave del Orden divino, la mentira más grande. Pensemos en términos del lenguaje de Darío, el cual, en sus inscripciones, no emplea el verbo *drug-,* "mentir", sino para designar a los usurpadores o a los rebeldes que pretenden falazmente ser lo que no son: el rey.[25] La exaltación mística de la verdad, y en especial de "la verdad del rey" con los efectos maravillosos que ella produce, es un elemento importante de la ideología que comparten India, Irán e Irlanda.[26]

Debido a que India no conservó un mito sobre Apāṃ Napāt, no puede aportar ningún testimonio de esto. Sin embargo, la jactancia de los sacerdotes después de obtener el agua de Apāṃ Napāt tiene este mismo sentido: la buena voluntad que el agua ha manifestado al dejarse sacar, al haber "cedido de buen grado", es testimonio de que los sacerdotes estaban calificados para hacerlo.[27]

Ni Irán ni Irlanda vinculan su mito a una fiesta, a una circunstancia periódica, anual. Las tentativas de Fraṅrasyan y de Bóand tienen lugar una sola

vez, en un pasado remoto. No obstante, en Irlanda resulta perceptible que esta tentativa, con todo lo que se sigue de ella, es la continuación inmediata y lógica de una escena que sería excesivo llamar "mito solar", pero en la que el sol desempeña, con todo, un papel esencial: la concepción y el nacimiento de Óengus en un solo día de carácter extraordinario:[28]

> 8. [...] él [Dagda] se dedicó a embarazar a la mujer [Bóand] y la hizo llegar a término en un solo día *[rodusásait ne hoén-lá]*.
> 9. Fue entonces cuando hicieron que el sol se mantuviera inmóvil
> hasta el fin de nueve meses —extraña es la historia—
> calentando el noble éter
> en el techo del cielo perfecto.

Luego, tras conferirle su nombre al recién nacido y, por supuesto, en ese mismo día, ya que se trata de que no sospechen de ella, la mujer corre hacia el pozo, que de inmediato estalla sobre ella. Este *sol-stitium* y este calor del cielo prolongados quizá nos induzcan a situar el acontecimiento mítico en el reinado anual y terrestre del sol, hacia la canícula, junto con el hecho paradójico del pozo que se desborda y se convierte en río en la que debería ser, aun en Irlanda, la estación de las aguas bajas.[29]

¿*Nept-o-no-s?

Como lo acabamos de ver, el paralelismo se prolonga a través de todo el episodio. Esto es tanto más notable por cuanto el tercer pueblo indoeuropeo del que conocemos representaciones sobre el origen común de los ríos del mundo, los escandinavos, no aporta nada al respecto. Sus mitos no dejan de tener analogía con los de la India arcaica, pero es otro personaje védico, por los demás mencionado varias veces al lado de Apāṃ Napāt, la "Serpiente del Fondo", Ahi Bundhnya, la que nos recuerda a la serpiente Níđhöggr (o Niđhöggr),[30] la cual, alojada en el "Caldero Hirviente" del que salen todos los ríos, roe una de las raíces del Árbol del Mundo.[31] Por tanto, parece que con los relatos sobre Bóand y sobre Fraṅrasyan tenemos una de esas peculiares correspondencias entre las religiones del extremo occidental y las del extremo oriental del mundo indoeuropeo. Joseph Vendryes, en 1918, citó un buen número de estas correspondencias en el vocabulario, pero también se extienden a la organización religiosa y a la mitología.[32]

La tarea del mitólogo, en este sentido, ha llegado a su fin: se han obtenido correspondencias lo bastante precisas y singulares como para que el legado común parezca más verosímil que el encuentro azaroso; la tercera hipótesis teóricamente posible, la de un empréstito cultural directo o indirecto, evidentemente debe descartarse. Por tanto, al mitólogo le gustaría cerrar el expediente del problema en este punto. Pero no le es posible hacerlo porque a él se adhiere un indiscreto apéndice lingüístico.

Una de estas dos figuras homólogas, la indoirania, lleva un nombre cuyo segundo elemento es un sustantivo conocido: en forma breve, *napt-*. El nombre de la otra figura deriva del tema *necht-,* forma que normalmente debería recibir en gaélico un antiguo **nept-*. ¿Están emparentados entre sí estos nombres?

En mi artículo publicado en 1963, donde se encuentran formuladas en su mayoría las proposiciones precedentes, se dejó abierta esta pregunta.[33] Aun cuando permanece sin respuesta definitiva, gracias a los señores Jord Pinault y Christian Guyonvarc'h[34] la respuesta afirmativa ha ganado verosimilitud. He aquí el balance actual de estos datos.

En cuanto a *Nechtan,* podemos *a priori* vacilar entre dos derivaciones del todo distintas: ya sea a partir de *necht,* "brillante, puro, blanco, bello, etc.", adjetivo *(*nik-to-)* que se relaciona con el verbo *nigim,* "yo lavo";[35] o bien a partir de *necht-(*nept-),*[36] radical que se encuentra en el nombre de la "sobrina" y que representa la forma breve de la palabra indoeuropea que designa, según las lenguas, al nieto o al sobrino (al hijo de la hermana).

La primera explicación parece haber gozado del favor de viejos eruditos irlandeses. En 1965, el señor Guyonvarc'h puso en tela de juicio la autenticidad misma del adjetivo *necht* como parte del léxico: *"necht,* 'brillante'", escribe, tras un examen exhaustivo de los testimonios, "no es otra cosa que el resultado de una mala interpretación del arcaísmo *necht, a grand daughter*", ya que *necht,* "nieta", también se presenta con este sentido y el de "familia", y hasta en el *Cóir Anman* (párrafo 37), por ejemplo, se presenta como el equivalente de *clann,* "tribu". Si ofrecemos resistencia a la argumentación del señor Guyonvarc'h, y si deducimos del empleo del adjetivo *necht* en los nombres de los personajes legendarios, tales como Nuada *Necht,* que este vocablo es antiguo y auténtico, de ello no se colegiría necesariamente que *Nechtan* sea un derivado: cabría la posibilidad —y ésta es la opinión de Thomas O'Rahilly— de que la explicación de Nechtan por *necht,* "brillante", fuese una reinterpretación, y que el *necht (*nept-)* sobre el que se apoyaba el teónimo ya no pudiera entenderse.

La serie de nombres de parentesco a la que pertenece este *necht- (*nept-),* y en la que se apoya la segunda explicación, es la siguiente: en indoiranio la

declinación se basa todavía regularmente en la alternancia vocálica de la segunda sílaba, a la que sólo se le ha agregado una *r* a la forma breve del tema, por analogía con otros nombres de parentesco como "padre", "madre", "hermano". Así, en védico, *napāt-* proporciona el nominativo-vocativo de los tres nombres *(nápāt, nápāt-aḥ, nápāt-ā)* y el acusativo singular y dual *(nápāt-am, nápāt-ā);* y *napt-r-* proporciona los demás casos (genitivo, *nápt-uḥ;* dativo, *náptr-e*; instrumental, singular, *náptr-ā,* plural, *náptṛ-bhiḥ*). Pero también aparece la forma breve, como es normal, en los derivados: védico *napt-ī́*, "nieta", avéstico, *napt-ī "id.", napt-ya,* "descendiente" (confróntese con el griego ἀ-νεψιός, "primo hermano").

En latín, la forma larga *nepōt-,* "nieto, sobrino", se ha generalizado (genitivo, *nepōt-is*, y no **nept-is*), pero *nept-* subsiste en el derivado *nept-is,* "nieta, sobrina".

Lo mismo sucede en irlandés. El nominativo *niae*, *nia* (antiguo galés, *nei,* galés moderno, *nai*), "sobrino", proviene, por la omisión normal de la *p* intervocálica, de **ne*[p]*ŏ̄t(-s),* y la forma larga se ha generalizado (genitivo, *niath, niad,* de **ne*[p]*ōt-es*), mientras que la forma breve **nept-* subsiste en el nombre que designa a la sobrina, *necht* (galés, *nith*), de **nept-ī.* Si el teónimo masculino *Necht-an* es preirlandés, céltico, como parece ser el caso, y si se deriva de este nombre de parentesco, es normal que también contenga la forma breve **nept (>*neft->*nekt-),* desaparecida después de la declinación y que era reglamentaria en la derivación: *Necht-an* puede prolongar **Nekt-a-no-,* o bien **Nekt-o-no-*.

Dado que se apoyan en la correspondencia del mito de Nechtan con el del iranio Apąm Napāt̰, estas consideraciones nos inducen a no separar los nombres y a pensar que los antepasados comunes de los indoiranios y de los celtas daban ya a esta divinidad —temible excepto para quienes estaban calificados para pretender poseer la fuerza contenida en sus aguas— un nombre basado en el término de parentesco **nepōt-~*nept-*. Pero en este punto surge una dificultad considerable, que me tuvo en suspenso en 1963: ¿de qué, de quién sería Nechtan, así interpretado, el "sobrino" o, quizá en una forma más antigua, "el descendiente"? Porque es preciso contar con una referencia: *Apāṃ Nápāt* es explícitamente el *nápāt* de las Aguas, así como *Tánūnápāt* lo es de su propia persona. ¿Cómo es posible que a una entidad mitológica se le pueda nombrar "el Descendiente", "el Nieto" o "el Sobrino" sin más?

Contra esta dificultad, la práctica indoirania no nos es de mucha ayuda. ¿En qué medida la expresión completa *Apāṃ Nápāt* y su doble iranio cede el lugar, en alguna ocasión, a *Nápāt*? En el *ṚgVeda,* jamás. La única excepción

aparente se explica por el contexto: en 2, 35, 14, donde ciertamente se trata de Apāṃ Napāt, a falta del genitivo *apā́ṃ,* el nominativo plural *ā́paḥ* precede inmediatamente al dativo *náptre,* lo cual basta para orientar el sentido; hay que traducir esta última palabra como "a (su de ellas) *nápāt":* "Las jóvenes Aguas, a su [de ellas] descendiente, llevan la mantequilla fundida [de la ofrenda] como alimento".[37] Irán, en esto, es un poco menos negativo. Es verdad que el nombre compuesto Apąm Napāt̰ es estable en el Avesta; pero algunos usos no avésticos parecen dar testimonio de la autonomía de *Napāt̰* en el mismo sentido. Si hay una sustancia que merezca el nombre de "fuego en el agua" es seguramente el petróleo. Ahora bien, Hesiquio ha conservado el nombre indígena, persa, de lo que hoy llamaríamos un pozo [petrolero]: "*Napas* es, en las montañas de Pérsida, el nombre de la fuente que produce el petróleo".[38] Y no podemos hacer caso omiso de que el nombre griego del petróleo, seguramente tomado de Irán y que pasó después al latín, sea justamente τὸ νάφθα. Ello podría implicar a la vez una liberación y una laicización del elemento *napāt* de Apąm Napāt̰. Pero, ¿constituye esto un paralelismo suficiente para el *Nechtan* irlandés, que, repitámoslo, no es el **nekt-* ni el *niæ* de nada? Por supuesto que no. Pero la solución quizá se encuentre en la palabra irlandesa misma, en el valor propio del sufijo de derivación, y fue el señor Pinault quien descubrió tal valor. En 1963 no había yo considerado sino una derivación en *-a-no-: *Nept-a-no-> *Nekt-a-no-* sería, respecto del **nept-,* lo que el galo *lit-a-no-,* el irlandés *leth-an* y el galés *llyd-an,* "ancho", son respecto del griego πλατ-ύς y del sánscrito *pr̥th-ú-*.[39] Esta derivación no permitía progresar hacia la solución del problema: el sufijo irlandés *-an,* de **-a-no,* o bien no modifica el sentido de la palabra a la que se antepone, o bien obtiene de ella un diminutivo.

Al año siguiente, el señor Pinault nos recordó que Nechtan también puede provenir, como lo había propuesto O'Rahilly, de **Nept-o-no- > *Nekt-o-no-,* con un sufijo que por sí mismo cambia la perspectiva.[40] En britón, y ya en galo, *-o-no-* forma aumentativos o, más bien, "distintivos", varios de los cuales, derivados de términos de parentesco, de oficio o de rango social, han proporcionado nombres a la mitología. En el cuasi *Mabinogi* de Kulhwch y Olwen aparecen una *Modr-on* y un *Mab-on:* la primera es "la Madre por excelencia", esa de la que no es posible precisar de quién es madre, y el segundo es "el Hijo por excelencia", y ya el onomástico galo o galorromano no sólo presenta esta *Matr-o-na* y este *Map-o-nus,* sino también, formado a partir de esto, el nombre del hermano, *Bratr-o-no-s*. Lo mismo sucede, en los *Mabinogion,* para las voces *Govann-on* y *Amaeth-on,* "el Herrero" y "el Labrador" por excelencia, y para la ilustre *Epona* galesa *Rhiann-on (*Rigan-t-o-na),*

"la Reina", esposa de Pwyll, "la Inteligencia", y madre de Pryderi, "la Preocupación".

**Nept-o-no-, Nechtan,*[41] puede estar en la misma relación con **nep(ō)t-:* no como un equivalente, sino como una forma que nos advierte que, justamente, no hay que especificar transformando al "sobrino" o al "descendiente" en un ser fuera de serie o típico, inconfundible con otros. Por otra parte, quizá Nechtan haya dejado de significar desde muy temprano el **nep(ō)t-* de las aguas: según su mito, ya no vive, como Apāṃ Napāt, "en" ellas; sólo sigue siendo, en calidad de Apāṃ Napāt, su amo y señor, pero desde el exterior. Su nombre tradicional, que la evolución de la lengua separaba del de "el sobrino", y permitía, sin defensa posible, la reinterpretación como *necht (*nik-to-),* "brillante", podría entonces disociarse de las aguas sin perjuicio etimológico.

Este es el estado de esta cuestión, limitada a los nombres indoiranio e irlandés de figuras que se reconocen como homólogas. Y es en este punto donde irrumpe el Neptuno de Roma, con sus propios problemas.

II. EL LAGO DE LOS MONTES ALBANOS

DESDE hace mucho tiempo ha llamado poderosamente la atención la semejanza de nombres y de funciones entre el irlandés *Nechtan,* amo de un pozo de agua famosa de la que salen y a la que regresan todos los ríos, y el romano *Neptūnus,* incontestablemente el dios de las aguas, como quiera que se desee precisar esta definición.

En 1888, en sus *Lectures on the Origin and Growth of Religion* (pp. 122-123), John Rhys dejaba esta cuestión en suspenso:

> *In point of phonological equivalence, the syllable* necht *exactly renders in Irish the* nept- *of Neptune's name. One cannot say, however, whether they should be regarded as of the same meaning and origine; nor does this matter for our purpose, since Irish itself has kindred words to show.**

En 1924, Henri Hubert, que a decir verdad no era un gran experto en materia de lenguas, escribía en un entusiasta prefacio al libro de Stefan Czarnovski, *Le culte des héros et ses conditions sociales* (p. XIX):

> No veo ninguna razón para rechazar como dudosas las hipótesis *[sic]* de *sir* John Rhys sobre la equivalencia de *Necht-Nechtan* y de *Neptunus;* no la atribuyo a un préstamo cultural, sino a una concordancia italo-céltica.

Más cerca de nosotros, en 1946, en un libro en extremo erudito y terriblemente personal, *Early Irish History and Mythology* (p. 368), Thomas F. O'Rahilly aún suscribía este parentesco. Dice: **Nektonos "might possibly stand for an earlier* *Neptonos *and be cognate with latin* Neptūnus".**

Y nosotros acabamos de introducir al indoiranio *Apāṃ Napāt en el juego, de manera que no se trataría únicamente de una correspondencia "italo-célti-

* "En cuanto a equivalencia fonológica, la sílaba *necht* da exactamente, en irlandés, la sílaba *nept-* del nombre de Neptuno. Sin embargo, no podemos afirmar con certeza si hay que considerarlas del mismo significado y origen; y tampoco importa esto para nuestro propósito, ya que el irlandés presenta varias palabras emparentadas."

***Nektonos* "posiblemente podría equivaler a un más antiguo **Neptonos* y ser un cognado del latín *Neptūnus*".

ca", sino de un nuevo ejemplo, en la ya muy profusa lista de términos religiosos comunes a los indostanos y a los iranios, por una parte, y a los itálicos y a los celtas por la otra.[1] Pero, en realidad, ¿qué es *Neptūnus*?

Nechtan y Neptūnus

En 1963, y hasta 1970, la contribución de Neptuno a la comparación de Apāṃ Napāt con Nechtan era endeble. Nuestra información directa sobre este dios y su fiesta es, en efecto, una de las más pobres sobre la teología y el culto de Roma.[2]

Primero, si es verosímil que la gran vocación marina de Neptuno sólo puede atribuirse a su asimilación al griego Poseidón, aún así sería necesario argumentar que, para que esta asimilación fuese posible, era preciso que tuviera una relación fundamental con el agua; y con el agua en general, no como Tiberis (o Tiberino), o Juturno, por ejemplo, con tal o cual punto, curso o tipo de agua en particular. Esto es lo que precisamente nos enseña de él Servio II, en el *Comentario a las Geórgicas* (I, 12): *"Neptunus fluminibus et fontibus et aquis omnibus praeest",* en lo cual, por otra parte, el dios romano se asemeja de manera precisa al dios griego (χρηνοῦχος, etc.); y es lo que también nos confirman las dedicatorias a Neptuno encontradas en número considerable en lugares que no tienen relación con el mar, por ejemplo, en la región de los lagos alpinos, así como su relación, epigráficamente comprobada, con los puentes.

Segundo, su fiesta está ubicada el 23 de julio, casi al término de un mes cuya mayoría de las fiestas, como lo ha señalado W. Warde Fowler, se habían vuelto incomprensibles para los romanos de fines de la República; pero, de cualquier manera, estas fiestas se celebraban en la época de los más intensos calores.

Tercero, en esta fiesta de Neptuno, durante la cual era necesario protegerse del quemante sol, los refugios no son tiendas de tela, *tabernacula,* sino *casae frondeae,* una especie de toneles hechos de follaje, análogas a las σκιάδες de las Karneia espartanas y, como ellas, llamadas "sombras", *umbrae.*[3]

Cuarto, una de las divinidades asociadas a Neptuno, una entidad femenina cuyo nombre, según los usos, seguramente pone de manifiesto uno de los caracteres esenciales del dios, se llama Salacia, lo cual sólo puede significar la tendencia a ser *salax,* saltadora [persistente, en el sentido de que rebota sin cesar] (*cf. pertinax-pertinacia,* etcétera).

Si estas escasas características aisladas no permiten determinar el sentido de las Neptunalia ni los datos para identificar al dios, por lo menos compro-

bamos sin dificultad que ocuparían un lugar en la imagen divina que sugieren los himnos a Apāṃ Napāt. La primera y la segunda de estas características asociarían el agua a esta forma del fuego que es el calor tórrido del sol veraniego. La tercera característica, la necesidad de colocar toneles de follaje, nos recordaría que "el fuego en el agua" de la doctrina védica es también el fuego que se oculta en las plantas, estrechamente condicionadas por el agua. Por último, si consideramos que Neptuno fue primero menos el dios de las aguas que el de alguna fuerza activa y violenta oculta en ellas, se comprende que su diosa asociada haya obtenido su nombre del "rebote", y que él mismo, posteriormente, haya sido elegido para ser el patrono de la menos domesticable de las aguas: la del mar.

Por lo que respecta al nombre de este dios, la etimología que prevalece hoy lo deriva, a la manera como *tribūnus* de *tribu-,* de la palabra **nep-tu-,* que significa "fuente" o "humedad".[4] Pero esto supone un derivado en *-tu (*nebh-tu-)* —del que no existe testimonio alguno en ninguna lengua indoeuropea— a partir de una raíz que el latín no conoce y que tampoco conocen las lenguas occidentales; que apenas sobrevive en el védico y en el avéstico[5] y que figura, sobre todo —aunque al parecer esta palabra no se ha analizado en ninguna parte—, en el viejo nombre indoeuropeo de la nube, que a veces se convierte en el del cielo (sánscrito, *nábhas-;* griego, νέφος; hitita, *nepis;* latín, *nebula;* antiguo islandés, *nifl;* antiguo eslavo, *nebo,* "cielo", etc.). Por tanto, es posible que *Neptūnus* sea algo más: el retoque analógico de un antiguo nombre comparable al céltico **Nept-o-no-,* tal como hemos propuesto que se entienda; es decir, de un derivado de **nept-,* antiguo tema breve de *nepōt-*. Sería inútil pretender reconstituir este derivado. Varias formas de él son concebibles; por ejemplo, un **Nept-ī-no- (*Neptīnos),* que se inscribiría en una conocida serie de derivados en *-ī-no-* a partir de términos de parentesco o de categoría social. Estos derivados modifican el sentido del vocablo simple, pero apenas lo hacen ligeramente y siempre en su misma línea: *sobrīnus,* "sobrino", de *soror*, "hermana"; *libertīnus*, "hijo de liberto", de *libertus,* "liberto".[6] El nombre divino que por analogía probablemente alteró en *Neptūnus* un **Neptīnos* (¿"hijo de *nepōs*"?), y que había dejado de ser claro,[7] se presenta de inmediato: los más antiguos romanos honraban a otro dios que se ocupaba de otra cosa que de las aguas y que en los orígenes debió ser para ellos más importante que Neptuno, puesto que tiene a su servicio particular lo que no tiene Neptuno: a uno de los doce flámines menores, *Portūnus,* cuyo nombre, que regularmente se obtiene de *portu-,* la antigua designación del paso por agua (*gué,* en galo y en

britónico, *fjord* en escandinavo, etc.), siempre ha quedado en claro, mientras que la relación de **Neptīnos* con *nepōs, nepōtis,* ya no resultaba claramente identificable. El menos importante de los dos vocablos se emparejará fonéticamente con el más importante, sin que, por lo demás, ello obligue a suponer que alguna vez constituyeron una pareja formularia. Pero uno evoca fácilmente al otro, puesto que su elemento, aunque no los modos de su acción, era el mismo, el agua, y porque sus fiestas se ubicaban más o menos en la misma época del año, en los días caniculares:[8] para ser más exactos, al principio (23 de julio) de las Neptunalia y un poco antes del fin (17 de agosto) de las Portunalia, sin que ninguna otra festividad se intercalara entre ambas.

Todo ello es posible; pero hay que añadir que la dificultad con que topamos en el caso de Nechtan se presenta aquí con mayor gravedad aún, dado que no contamos en este caso con la circunstancia particular (el valor de excelencia del sufijo céltico -*o*-*no*-), que hace de **Nekt*-*o*-*no*- un término semánticamente aceptable sin que sea necesario un genitivo que lo especifique: cualquier sufijo de derivación que supongamos en la forma primitiva que se modificó como *Nept*-*ūnus* no justifica la eliminación del genitivo explicativo: *nepōs,* ¿de quién, o de qué? Por ello, no sólo en mi esbozo de 1963,[9] sino incluso después de 1965, tras la publicación de los artículos de los señores Pinault y Guyonvarc'h, me abstuve de insistir en una hipótesis, ciertamente razonable, pero que se exponía a esta objeción. En 1966, al tratar sobre Neptuno en *La religion romaine archaïque,* me limité a mencionar mi hipótesis en una nota que procuraba ser prudente.[10] ¿Será posible hoy ir más lejos?

En busca de un mito

A falta de un flamen del que se pudieran observar los actos, como se observan los del flamen de Marte cuando mata con un dardo al Caballo de Octubre,[11] o los del flamen de Quirino, que se aleja de los cultos a Conso, Robigo y Larenta,[12] o los actos del flamen de Portuno, que unta grasa en las armas de Quirino;[13] a falta, igualmente, en las Neptunalia, de ritos extraños y, por tanto, reveladores de singularidades en la concepción del dios, como lo son los dos gestos de las matronas en el día de la festividad de la diosa Aurora,[14] el único medio que se puede considerar para avanzar en esta cuestión sería la interpretación de un mito de fiesta o, ya que estamos en Roma, de un relato con pretensiones históricas, relacionado con la fecha de las Neptunalia y que presentara con el mito de Apąm Napā̰t o con la leyenda de Nechtan

una semejanza lo bastante cercana como para que difícilmente se pudiera atribuir al azar.

Los "mitos de fiesta", abundantes en Roma, son allí de dos tipos: o bien constituyen relatos de fundación que explican por qué tal fiesta o fragmento de fiesta se celebra de tal o cual manera, o bien constituyen relatos que narran un acontecimiento notable que habría tenido lugar el mismo día en que se celebra la fiesta, considerada preexistente al acontecimiento.

Los relatos del primer tipo son los más numerosos. Así, por ejemplo, las Lupercalia del 15 de febrero y varios de sus ritos —la desnudez de los Lupercos, su carrera, su división en dos equipos— se interpretan como la imitación anual de un episodio de la infancia de Rómulo y Remo, anterior a la fundación de Roma;[15] y otro rito de ese mismo día —la flagelación con correas de cuero de chivo de que son objeto las damas romanas— pretende reproducir un "accidente" del reinado de Rómulo, después del rapto de las sabinas.[16] Lo suculento de los manjares de los sacerdotes salios de Marte y su actividad en el mes que lleva el nombre del dios resultan de las relaciones particulares que el segundo rey, el hábil Numa, había sabido establecer con Júpiter.[17] El ritual del Tigillum Sororium, en las calendas de octubre, pretende recordar la conclusión dramática del enfrentamiento entre los Horacios y los Curiacios;[18] etcétera.

El segundo tipo de relatos, menos frecuente, ofrece, sin embargo, claros testimonios. En efecto, no deja de tener interés para entender la fiesta de las Palilias y de la diosa Palas, y que se trata de ese 21 de abril, el *dies natalis* de Roma;[19] y tampoco deja de ser interesante saber, para interpretar bien al dios Conso, que en las fiestas que le estaban dedicadas, las Consualia (sin duda las del 21 de agosto, más bien que las del 15 de diciembre), se conmemora que Rómulo mandó raptar a las sabinas para procurar mujeres a su pueblo de hombres.[20]

Las Neptunalia, que no tienen mito de fundación, ¿estarán ligadas a un relato del segundo tipo? ¿Habrá tenido lugar un suceso legendario cuyo principal elemento es el agua, el dominio de Neptuno, precisamente en ese momento del año?

Confieso que durante mucho tiempo busqué en vano las respuestas a estas preguntas. Sin embargo, tal acontecimiento existe, y fue en 1967 cuando Michel Ruch recalcó su carácter neptuniano en un artículo importante: "La capture du devin, Tite-Live, V, 15", en la *Revue des Études Latines* (vol. 44, pp. 333-350). Este estudio es tanto más importante para el presente estudio por cuanto el autor no se interesaba estrictamente sino por Roma y no por el problema comparativo, al que aportó, no obstante, un dato de capital importancia. El acontecimiento es el desbordamiento del lago Albano y el nacimiento, sin futuro,

de un nuevo río. Ambos hechos tuvieron lugar poco antes del grandioso desenlace de la guerra contra Veyes.

Este hecho bélico proporcionó a Jean Hubaux el tema para escribir un libro erudito, inteligente y sugerente que, tras una larga preparación, apareció en 1958.[21] Después de tres lustros, esta obra aún conserva toda su frescura. Al leerlo, nos sentimos confirmados en la idea, en la vieja idea de que el asedio y su conclusión, la toma de Veyes, están preñados de bellos episodios que ni aun remotamente pueden considerarse históricos. No olvidemos que esos relatos preceden, aun cuando lo hacen por poco tiempo, a la invasión gala de principios del siglo IV, invasión que —Tito Livio *dixit*— destruyó en Roma toda documentación histórica directa y contemporánea sobre los sucesos de los tiempos anteriores. La epopeya troyana en particular ha dejado su impronta en esta guerra de diez años (o que ha sido ajustada a una década paradigmática), y la singularidad del personaje Camilo, con el que más adelante nos volveremos a encontrar,[22] proporciona un vigoroso relieve a la victoria final, si bien no contribuye a inspirar confianza en la tradición. Por tanto, no es desmesurado pensar, *a priori,* que entre estos episodios figuran algunos que son de la misma índole que los de los orígenes o de los reinados preetruscos, o incluso de los primeros años de la República, en los cuales los estudios comparados han permitido volver a encontrar, humanizados en extremo, figuras y temas míticos o épicos preñados de significación y que se remontan hasta el pasado prerromano, indoeuropeo. Tales serían, por ejemplo, la guerra inicial y la formación de una sociedad tripartita completa,[23] la antítesis total entre Rómulo y Numa,[24] la gesta de Tulo Hostilio en el combate contra los trillizos y el concurso de engañifas que culmina con el suplicio del dictador de Alba.[25] Y entre estos episodios figura también la salvación de Roma por el Tuerto y el Manco durante la guerra de Porsena.[26]

El prodigio del lago Albano

Ante todo, que un punto quede perfectamente claro: la leyenda del súbito desbordamiento del lago Albano y de la formación de un río que baja hasta el mar no puede ser un acontecimiento histórico, por muy elaborado que la leyenda nos lo ofrezca.

> Si hay un lago —escribe Hubaux—[27] del que se pueda asegurar que jamás se ha desbordado, ése es el lago Albano. Lo mismo que el lago de Nemi, del que

está separado, a vuelo de pájaro, por unos dos kilómetros, el lago Albano está en el cráter de un antiguo volcán; ninguna corriente de agua lo alimenta y por todas partes lo rodea una cadena continua de montañas y colinas, cuya cresta, en todos los puntos, se eleva por lo menos 100 metros sobre el nivel del lago. El lugar, admirable y aún no echado a perder por los excesos de la "modernización", está dominado por el monte Cavo (993 metros), sobre el cual la confederación latina construyó el templo dedicado a Júpiter Latialis. La línea de las crestas, de 380 metros de altura, presenta su espesor mínimo en la ribera opuesta, más o menos enfrente de esta cima sobresaliente.

En el último de los diez años de esa guerra, pero antes de que entrara en escena el *fatalis dux,* M. Furio Camilo, este lago fue, según se dice, el escenario o, más bien, el protagonista de un prodigio que mencionan muchos escritores y que algunos de ellos relatan en forma bastante uniforme, pues las divergencias, apenas notables, sólo se refieren al sentido, las consecuencias y la *procuratio*. Por todas partes, entre estos escritores es patente que ha tenido lugar algo más que la mera yuxtaposición de dos variantes: nos encontramos con la fusión de dos versiones. Una de ellas remite a los romanos al oráculo de Delfos; la otra, a un aurìspice etrusco. Por otra parte, tanto el oráculo como el adivino dan respuestas concordantes. Los textos principales en que figura este prodigio son: Cicerón, *De la adivinación* (1, 100, y 2, 33); Tito Livio (5, 15-17); Dionisio de Halicarnaso, *Antigüedades romanas* (12, fragmentos 11-17); Plutarco, *Vida de Camilo* (3-4); Juan Zonaras (que sigue a Dión Casio),[28] *Anales* (7, 20). Dejemos a un lado a Cicerón, que se interesa sobre todo por las consecuencias del acontecimiento, y desde el principio hagamos abstracción del aurìspice para recorrer las versiones de los tres historiadores. Comencemos por el más explícito, que es Dionisio:

11. Mientras los romanos asediaban a Veyes, alrededor del comienzo de la canícula, en la estación en que todos los lagos y ríos, con excepción del Nilo de Egipto, están en su nivel más bajo, cierto lago situado en los montes Albanos, alejado de Roma por lo menos ciento veinte estadios, y cerca del cual, antiguamente, se había situado la metrópoli de los romanos [Alba], aun cuando no había habido ni lluvia ni nieve ni ninguna otra causa perceptible para los hombres, recibió de sus manantiales interiores tal crecida de aguas, que se desbordó abundantemente y derrumbó gran cantidad de casas campesinas. Por último, abrió una brecha en su recinto de montañas e hizo correr un río enorme en la campiña situada al pie de la cordillera (καὶ ποταμὸν ἐκχέαι κατὰ τῶν ὑποκειμένων πεδίων ἐξαίσιον).

> 12. Al enterarse de esta nueva, los romanos intentaron apaciguar a los dioses y a los genios poseedores del lugar, pensando que alguna potencia divina estaba irritada con ellos, y luego preguntaron a sus adivinos si tenían algo que decir al respecto. Como el lago no se retiraba a sus límites naturales y los adivinos no decían nada claro, sino que les aconsejaron dirigirse al dios [Apolo], enviaron consultores al oráculo de Delfos […].

Aquí, para obtener doble provecho de esta misión (“mientras”, ἐν τῷ μεταξύ), se insertan la captura, la consulta y la respuesta del auríspice etrusco. Luego llega la respuesta de Delfos, acorde del todo con la del etrusco, si bien más explícita (13-15).

Plutarco (3):

> 1. Fue entonces, en lo más enconado de la guerra, cuando se produjo el prodigio, asombroso como ninguno, del [desbordamiento del] lago Albano. Provocó terror, pues no se veía en ello una causa ordinaria ni conforme a las leyes de la naturaleza. 2. Era ya el otoño, y el verano que acababa de terminar no se había distinguido ni por lluvias copiosas ni por vientos del sur especialmente molestos. Entre los numerosos lagos, ríos y corrientes de agua de toda clase que contiene Italia, unos estaban del todo secos y otros sólo corrían apaciblemente. Como sucede de ordinario en el estío, no había sino aguas bajas en los lechos de todos los ríos. 3. Pero el lago Albano, que no tiene origen exterior ni afluentes ni confluentes ni vertedero, y que está rodeado de montañas fértiles, creció, aparentemente sin otra causa que una acción divina; aumentó su volumen, llegó al pie del cinturón montañoso y, después de esta crecida sin agitación y sin hervores, llegó, conservando su superficie uniforme, al nivel de las más altas crestas. 4. Los pastores y los boyeros fueron los primeros en alarmarse. Pero cuando la especie de istmo que separaba al lago de la campiña baja se rompió bajo el embate masivo de las aguas, y cuando un gran torrente empezó a descender a través de las tierras labradas y de los huertos en dirección al mar, el espanto no sólo afectó a los romanos: todos los habitantes de Italia sintieron que aquello era el presagio de un acontecimiento de gran importancia.

El relato prosigue, en primer término, con la captura y la consulta de que es objeto el adivino etrusco; luego, el Senado, sin saber qué pensar de sus respuestas, lo envía a una misión a Delfos. Por último, se relata lo que aconsejó el oráculo.

Tito Livio lo narra así (atenuando el alcance del prodigio) en 5, 15:

1. En aquel tiempo se señalaron muchos prodigios. Como cada uno de ellos no tenía más testigo que quien informaba sobre lo acontecido, no se les concedió credibilidad y no se conservaron en la memoria. Por otra parte, la guerra con los etruscos no permitía dirigirse a los auríspices. 2. Uno solo de estos prodigios suscitó una inquietud general. El lago del bosque sagrado de Alba subió hasta alcanzar un nivel insólito, sin que las precipitaciones pluviales ni alguna otra causa permitieran explicar el fenómeno en forma natural.

Es entonces cuando tiene lugar el envío de la misión a Delfos (15, 3), junto con la captura y la consulta al "anciano" etrusco (15, 4-12), el retorno de los mensajeros con el oráculo de Apolo y el veredicto sobre el prodigio (16, 8-17, 5).

Leemos en Zonaras (7, 20):

Fue justamente en ese momento del asedio de Veyes cuando el lago que se encuentra en los montes Albanos, que está encerrado en un círculo de alturas, sin vía de vertedero, se desbordó [ἐπλημμύρησεν] al punto de pasar por encima de las montañas y descender hacia el mar.

Los romanos consultan a la Pitia y escuchan a un adivino que se encuentra entre los etruscos. Las respuestas de ambos concuerdan.

Como lo hemos visto, el relato del acontecimiento es uniforme en todos los textos, si bien hay diferencias en cuanto a las consultas, las respuestas y las acciones que provoca el suceso.

En todos los textos, salvo en el de Cicerón, los romanos se informan por dos vías convergentes: envían mensajeros a interrogar al oráculo de Apolo en Delfos; capturan al etrusco, aurípice o "anciano", y lo obligan a hablar. En los relatos de Dionisio y de Tito Livio, el segundo medio de información está inserto entre el principio y el fin del primero, es decir, entre la partida y el retorno de la misión a Delfos; en el de Plutarco, ambos recursos se suceden uno al otro: primero aparece el etrusco y, después, el dios griego. Cicerón, o los interlocutores de su diálogo, que no mencionan el asunto por sí mismo sino como pretexto para obtener de él argumentos en pro y en contra de la adivinación, *de diuinatione,* sólo hablan de la vía adivinatoria, no de la oracular: mencionan al etrusco, pero no a Delfos, lo cual no es una prueba contundente de que ignorasen la consulta a Apolo.

En el texto de Dionisio, las declaraciones del etrusco y las de Apolo concuerdan; el etrusco dice de manera concisa y enigmática lo que Apolo afirmará prolija y claramente. En Plutarco y en Tito Livio, Apolo confirma la declaración del etrusco, pero le añade algo importante. En Cicerón, la enseñanza del etrusco, la única en escena, tiene el mismo sentido que en los demás textos, pero va hasta el extremo.

Texto de Dionisio (12): primero, antes de ser capturado, el etrusco dice espontáneamente a un centurión romano:

> 13. "Como ignoráis lo que debe suceder, os empeñáis vanamente y os agotáis en sostener una guerra interminable con la esperanza de destruir la ciudad de los veyeses. Pero si se os revelara que los destinos han decidido que esta ciudad no sea tomada sino el día en que el lago Albano, disminuyendo su caudal, deje de mezclar sus aguas con las del mar, entonces vosotros dejaríais de afanaros tanto y de perseguirnos".

Segundo, el auríspice probablemente haya dicho algo más al Senado (15). Como haya sido, el Senado pondera lo dicho por el etrusco y espera la respuesta de Delfos, la cual es clarísima:

> 16. "Los dioses y los genios a cargo de la ciudad de los veyeses se han comprometido a conservarlos en la prosperidad heredada de sus antepasados durante tanto tiempo como las fuentes que están en el lago Albano conserven su caudal excesivo y corran hasta el mar. Pero cuando estas aguas, saliéndose de su pendiente natural y de su primer cauce, se vuelvan hacia otro lecho, de manera que ya no se mezclen con las aguas del mar, entonces la ciudad podrá ser destruida. Los romanos obtendrán fácilmente este resultado si, cavando canales orientados en otra dirección, conducen el exceso del caudal de las aguas hacia las llanuras alejadas del litoral." Así informados, los romanos pusieron a trabajar a unos obreros.

En Plutarco (4), leemos: primero, fue sólo después de la captura del etrusco, después de que los romanos lo trataron como siempre han sabido hacerlo los servicios de inteligencia, cuando aquél habló:

> 4. En este punto del interrogatorio coercitivo, y sabiendo bien que no es posible escapar del destino, reveló ciertos oráculos secretos, según los cuales su patria no podría ser tomada antes de que sus enemigos, haciendo retroceder o desviando el curso del agua al que diera origen el lago desbordado, le impidieran mezclarse con el mar.

Segundo: poco después, los mensajeros regresan de Delfos y sacan de su perplejidad al Senado:

> 6. La respuesta que llevaban declaraba que había habido negligencia en el cumplimiento de ciertas ceremonias tradicionales al celebrarse las Fiestas Latinas. En cuanto a las aguas del lago Albano, recomendaba que en lo posible se les impidiera llegar hasta el mar y que se les obligara a remontarse a sus antiguos límites, o, de no ser esto posible, se les desviara a la llanura por medio de canales o de zanjas, de manera que estas aguas se perdieran en la planicie.
> 7. Tras esta revelación, los sacerdotes hicieron lo debido respecto de las ceremonias religiosas; mientras, el pueblo, poniendo manos a la obra, se ocupaba de desviar las aguas.

Leemos en Tito Livio (5): primero, el anciano etrusco, después de ser capturado, habla ante el general romano en estos términos:

> 15, 11. "He aquí lo que contienen los libros de los destinos de la ciencia etrusca: cuando el agua albana se desborde, si los romanos la hacen correr según el rito, la victoria sobre los veyeses les será otorgada; hasta entonces, los dioses no desertarán de las murallas de Veyes." 12. [Indica en seguida cómo deberá hacerse esta obra religiosa de derivación de las aguas.]

Segundo, algún tiempo después los emisarios regresan de Delfos. Ante todo, confirman la revelación del etrusco:

> 16, 9. "Romano —ha dicho el oráculo— actúa de manera que el agua albana no se quede cautiva en el lago, su recipiente, y ten cuidado de no dejar correr hasta el mar un río que saldrá de esta agua. La enviarás a través de los campos para regarlos y, dispersándola en riachuelos, harás que desaparezca.[29] 10. Entonces ataca osadamente las murallas de tus enemigos, y recuerda que son los destinos hoy revelados los que te habrán dado la victoria sobre la ciudad que asedias desde hace tantos años. 11. Cuando la victoria haya concluido la guerra, haz que traigan a mi templo una rica ofrenda. Además, reanuda, conformándote a los usos tradicionales, las ceremonias del culto público que se han descuidado."

Tito Livio no dice que el pueblo romano se puso a trabajar en seguida para abrir los canales prescritos, sin duda porque ello se sobreentiende. En cambio, insiste en los actos subsecuentes relativos a la parte religiosa del oráculo, es

decir, en determinar y procurar la reparación de la falta ritual que había irritado a los dioses (*cf.* también, 5, 55, 10):

> 17, 1. Comenzaron entonces a alabar mucho al adivino cautivo, y Cornelio y Postumio, tribunos militares, le encomendaron la *procuratio* del prodigio albano y aplacar a los dioses mediante los ritos apropiados. 2. Por otra parte, a la postre se logró descubrir en dónde radicaba el descuido en las ceremonias: en la ruptura en la sucesión de las fiestas, lo cual había irritado a los dioses. Se trataba, simplemente, de esto: como los magistrados [los tribunos militares investidos de poder consular] fueron nombrados de manera irregular, no estaban calificados para hacer lo que, no obstante, habían hecho: fijar las fechas de las Ferias Latinas y del sacrificio que se celebra en el monte Albano. 3. El único medio de expiar esta falta consistía en que los tribunos militares abdicaran, que se consultaran de nuevo e íntegramente los auspicios y que se declarara al Estado en interregno. Fue esto lo que se hizo por un senadoconsulto. Hubo sucesivamente tres supremos magistrados provisionales: L. Valerio, Q. Servilio Fidenas y M. Furio Camilo.

Y todo ello termina con la creación, esta vez regular, de nuevos tribunos (18, 1-2).

Zonaras (7, 20): aunque las respuestas de Apolo y del adivino etrusco concuerdan, resultan igualmente insuficientes por cuanto omiten precisar el dios destinatario y el ritual de las ceremonias prescritas. Sólo entonces los romanos se apoderan del etrusco mediante la astucia y lo obligan a ser más preciso:

> Conforme a su declaración, realizaron los sacrificios y, horadando la montaña, hicieron correr el exceso de agua hacia la llanura, por un canal oculto, de manera que el agua se deslizó por ahí y ya no llegó al mar.

En el tratado *De la adivinación,* el hermano de Cicerón, Quinto, y el mismo Cicerón, repito, no mencionan nada que no sea, el uno en pro y el otro en contra, acerca de la validez del arte adivinatorio. Es el tradicionalista Quinto el que tiene la idea de recurrir al ejemplo del prodigio del lago Albano.

> 1, 100. Es necesario recordar lo que leemos en los Anales, a saber, que durante la guerra de Veyes el nivel del lago Albano había subido de manera anormal, y que un habitante de Veyes, hombre notable de allí, se pasó a nuestras líneas como tránsfuga y declaró que, según los destinos cuya descripción tenían en sus libros los veyeses, Veyes no podía ser tomada en tanto que el lago siguiera desbordán-

> dose; que si las aguas del lago, corriendo y siguiendo su curso normal, llegaban hasta el mar, ello significaría la perdición del pueblo romano *[perniciosum populo Romano];* que si, por el contrario, esas aguas se desviaran de manera que no pudiesen llegar al mar, esto significaría para nosotros la salvación *[salutare nostris fore].* Tal es la razón de que nuestros antepasados hayan efectuado estos admirables trabajos para desviar las aguas del lago de Alba.

Refiriéndose a este mismo ejemplo, pero mucho más adelante en el texto, Marco replica a su hermano:

> 2, 33. En cuanto a esta predicción de los veyeses, en el sentido de que si el lago Albano llegaba a desbordarse y correr hasta el mar Roma perecería *[Romam perituram],* mientras que si se contenía la inundación sería Veyes la que perecería, responderé: sí, el agua del lago Albano fue desviada, pero esto se hizo para el bien de nuestros campos suburbanos, no para salvaguardar nuestra ciudad y su ciudadela.

Las causas del prodigio

La confrontación de estos documentos confirma que la tradición de que dan testimonio está formada por dos variantes que llegaron a fusionarse: la etrusca y la délfica.[30] Vemos pues que el prodigio se atribuye a dos causas que lógicamente se excluyen.

Según la primera variante, los romanos, sin ser culpables, se ven arrastrados por los destinos a una especie de prueba, prevista desde siempre, que el prodigio tiene como única función imponerles. Lo esencial es la rivalidad entre Roma y Veyes en la guerra que se está desarrollando, con todo cuanto la victoria y la derrota implican para una y para la otra. El prodigio tiene lugar en suelo romano, pero se anuncia y se explica en los libros de Veyes. Las apuestas del juego parecen muy desiguales a primera vista: Veyes se arriesga a la destrucción total e inmediata, mientras que Roma sólo está en peligro de fracasar en esa empresa. Sin embargo, en el fondo ambas amenazas se equilibran, pues el fracaso de Roma en este concurso por la supremacía acarrearía, a plazo más o menos largo, una empresa equivalente por parte de los veyeses, los cuales, una vez que hubiesen probado haber sido los más fuertes, destruirían a Roma. Los hermanos de Cicerón no hacen sino explicitar esta posible consecuencia cuando afirman que el resultado de la prueba será la perdición de una u otra ciudad. Sus fórmulas, por otra parte, coinciden con lo que afirma

Tito Livio, al principio del gran asedio, sobre el estado de ánimo de ambos bandos (5, I, I): "Aun cuando la paz se restablecía en otras partes, los romanos y los veyeses seguían en pie de guerra, animados por tanta cólera y tanto odio, que estaba claro que el aniquilamiento sería la suerte de los vencidos *[ut uictis finem adesse appareret]."*

Según la otra variante el prodigio no es resultado de los "destinos": significa que los romanos se han concitado la cólera de los dioses al cometer una falta de índole religiosa; y, lógicamente, deberá cesar por sí mismo cuando la falta se haya reparado.

La primera variante se encuentra en estado puro en el tratado *De la adivinación,* en estado casi puro en el texto de Dionisio, quien, sin hablar de la "falta", consigna, no obstante, la doble información, la etrusca y la délfica, de la que a partir de entonces se saca doble partido. En ambos textos, empero, el desbordamiento del lago y la abertura del río no son sino una prueba, una ordalía que se enuncia de manera enigmática, y en ella los romanos resultan vencedores sin contar con más mérito que el de haber sabido dirigirse a aquel o a aquellos que podrían informarles mejor: el erudito enemigo y Apolo el omnisciente, y el de haber puesto en práctica de inmediato, realizando un trabajo de puentes y calzadas bien conducido, la fórmula de la solución así obtenida.

La segunda variante no se encuentra en estado puro, sino sólo mezclada con la otra, en los textos de Plutarco y de Tito Livio.[31] Sin embargo, tanto en un autor como en el otro la contradicción salta a la vista. Por lo que se refiere al prodigio, ambos conservan el valor de ordalía prevista por los *fatales libri* y, por tanto, sin ninguna relación con cualquier falta romana. La respuesta del oráculo griego también es, en una de sus dos partes, la misma que en la primera variante: describe el medio, puramente técnico y mecánico, para ganar en lo que, pese a la majestad del destino, no es sino un juego, y un juego fácil, siempre y cuando uno de los jugadores logre descubrir la clave secreta. Bien aplicado, este recurso se basta a sí mismo y produce automática y plenamente el efecto deseado. Entonces, ¿que significa la falta religiosa que han cometido los romanos? Ni en Tito Livio ni en Plutarco el oráculo vincula explícitamente el prodigio a la falta, aun cuando la mención de ésta en esta circunstancia carezca de sentido si no se relaciona con aquél, como la causa con el efecto. Volvamos a leer, por ejemplo, el texto de Plutarco: por una parte, los romanos, una vez informados, expían la falta, y esta satisfacción que dan a los dioses no influye en el desbordamiento del lago; por otra parte, abren los canales, y esta obra sin motivación religiosa, por la sola virtud de las leyes de la mecánica de los fluidos, contrarresta el desbordamiento. Esta yuxtapo-

sición no es satisfactoria y sólo resulta comprensible si suponemos que dos variantes se amalgamaron en el relato de los hechos. Así se justifica, en última instancia, la doble maniobra de los romanos que no explica del todo el reconocimiento de la impotencia de sus sacerdotes (actitud extraña en aquella época) o la desconfianza del Senado hacia el aurúspice enemigo, dado que, salvo en el texto de Dionisio el envío de la misión de consulta a Delfos precede a la captura del adivino, y porque tal desconfianza sólo se manifiesta en la prolongada inactividad en que permanece el Senado hasta el momento en que los enviados regresan de Delfos.

No es posible determinar con exactitud cuál de las dos variantes es la más antigua. Sin embargo, por dos razones complementarias, la que centra todo el episodio en la suerte de Veyes al parecer es la más artificial.

Primero, Hubaux ha recalcado "el aspecto irracional" de esta tradición desde el punto de vista de la geografía:[32]

> La primera pregunta que se nos plantea es la de saber cómo fue posible que se estableciera un vínculo de interdependencia entre tres lugares situados respectivamente en direcciones opuestas: Veyes, Roma y el lago Albano. El lago se encuentra al sur de Roma, y Veyes al norte.

Si seguimos el mismo orden de ideas, es posible percatarse de un desequilibrio total: la ordalía que el prodigio inicia concierne por igual al destino —pérdida o salvación— de cada una de las dos ciudades. Por tanto, sería de esperar que una y otra, en plano de igualdad, pudieran intervenir para volver al prodigio en su favor. Ahora bien, la ordalía se presenta en el territorio de una de las ciudades, y lo hace en tales condiciones que la otra, aunque fue la primera que recibió la información, no puede hacer nada para contrarrestar las iniciativas y las obras de ingeniería de la otra ciudad: únicamente Roma tiene libertad de movimiento.

Segundo, si bien resulta asombroso que el destino de los etruscos se encuentre vinculado a un lago que se ubica lejos de Veyes, en una región montañosa inaccesible para su acción, es natural, por el contrario, que el prodigio, concebido al principio como un castigo por una falta de los romanos, se produzca donde se produce: la falta ha sido de los romanos, relacionada con las Ferias Latinas, con el sacrificio a Júpiter Latiaris, cuyo templo se encuentra en la montaña que domina el lago; la divinidad, cualquiera que sea, θεός o δαίμων, que dispone del lago es, por tanto, la mejor calificada para irritarse con su gran compatriota, el pueblo romano.

A estas razones geográficas se agregan otras de diversa índole. Y en primer lugar, una razón, por así decirlo, de carácter diplomático.

Los romanos comparten con la mayor parte de los pueblos de todos los tiempos el hábito de culpar, con razón o sin ella, en su historia oficial a sus enemigos caídos: las engañifas de los etruscos, la mala fe púnica o griega justifican moralmente las victorias y las violencias romanas. A veces no son los romanos, sino alguna divinidad, incluso extranjera, la que se supone tuvo legítimos motivos de queja contra los enemigos de Roma. En el momento en que los tribunos militares de Roma se disponen a emprender el asedio de Veyes, Tito Livio no deja de recalcar que, si los confederados etruscos abandonan a su suerte a esta gran ciudad y se niegan a ayudarla, ello se debe a que el rey de los etruscos ha pecado no sólo de orgullo, sino también de impiedad, pues retiró bruscamente a sus hombres de unos juegos que no estaba permitido interrumpir, *"quos intermitti nefas est"*. Todo ello forma parte de una guerra *comme il faut*.

Pero los romanos, además, tenían la propensión menos natural a obligar a sus enemigos, después de derrotarlos e incluso después de aniquilarlos, a dar testimonio literario contra sí mismos: los obligaban a confesar que estaban condenados de antemano por los dioses o por los destinos. Fue sin duda inmediatamente después de la guerra de Aníbal cuando se inventó en Roma la tradición, falsamente atribuida a los cartagineses, de la cabeza de buey y de la cabeza de caballo, que supuestamente los zapadores de Dido habrían encontrado, una, cuando buscaban un sitio para fundar Cartago, y la otra, mientras cavaban para echar los cimientos del templo de la Juno púnica: estas dos cabezas garantizaban riqueza y gloria militar a la rival de Roma, pero, por supuesto, no tenían poder alguno contra la cabeza de hombre que los zapadores de Tarquino habrían de descubrir poco después, al trabajar en los cimientos del templo de Júpiter Capitolino, y que prometía a Roma el dominio de Italia antes de imponer su imperio en todo el mundo; así quedaban providencialmente justificados, por los cartagineses mismos, la victoria final del primer gran Africano, las duras condiciones de la paz y el terrible estribillo condenatorio de Catón.[33] Es posible decir lo mismo del auríspice o anciano etrusco que confesó que el prodigio y la *procuratio* que condenaban a su patria estaban anunciados en los libros etruscos de los destinos: así, la destrucción de Veyes, junto con los excesos que la caracterizaron, no corría el riesgo de parecer sacrílega, incluso antes de que la Juno de la ciudad se dejara corromper a su vez con la promesa de un culto fastuoso en el monte Aventino. Camilo no iba a ser sino el ejecutor de un *fatum* conocido de antemano por los depositarios de la ciencia etrusca.

Una consideración literaria refuerza esta impresión, pues, como se ha señalado hace mucho, la captura del adivino huele a literatura: el episodio homérico de Proteo no tuvo que esperar hasta el Cuarto Canto de las *Geórgicas* para proliferar en Italia; ¿no se encuentra una imitación de él en la leyenda que termina con el descenso del escudo celeste, del primer *ancile?* No es inverosímil que a la guerra de Veyes, que rivaliza con la de Troya, se haya incorporado una escena desfigurada y plagiada de la *Odisea.*[34]

Así, por ejemplo, el adivino etrusco no parece "primitivo" en el episodio del lago Albano. Tampoco parece serlo la asignación de este prodigio a la guerra de Veyes ni el recurso al oráculo délfico.[35] En efecto, debemos tener en cuenta la concepción propiamente romana de los prodigios.[36] Estos fenómenos, que van contra las leyes de la naturaleza, no anuncian el porvenir, no constituyen oráculos que haya que descifrar y no tienen nada de "buenos". Sólo advierten que los dioses están enojados. La consulta a los *duumuiri* (luego a los *decemuiri* y después a los *quindecimuiri*) que se hace inmediatamente no tiene sino el propósito de revelar a los romanos cómo "propiciarlos", es decir, cómo aplacar al dios o a los dioses irritados, de manera que tampoco esta consulta se orienta hacia el porvenir, sino que lo hace hacia el pasado, para determinar una causa, no un propósito ulterior. El relato del prodigio albano no podía ser, en su origen, de otro tipo; el desbordamiento del lago y la formación de un río inesperado sólo eran indicios de la cólera de las divinidades locales, sobre todo de la de Júpiter Latiaris. La consulta de los romanos a sus propios sacerdotes les revelaba, por procedimientos ordinarios, la índole de la falta cometida, la manera religiosa de repararla y, además, el medio mecánico para anular el resultado del prodigio que los dioses ya no tenían ninguna razón para seguir operando. Es sólo la inserción de este episodio en este lugar de "la historia", a manera de conclusión de la guerra de Veyes, con la introducción de Apolo, o del auríspice, o de ambos, lo que habrá de dotar al prodigio, contraviniendo a la doctrina romana, de un valor oracular que necesitaba recurrir a unas disciplinas extranjeras.

Comparaciones

Toda esta argumentación, por supuesto, sólo puede aspirar a la verosimilitud: no se reconstruye un fragmento de historia literaria sino a partir de alguna variante de esa misma historia. Por consiguiente, nos abstendremos de afirmar que, en la forma primitiva del relato del desbordamiento del lago Albano, el

debate no era entre Roma y Veyes, con Veyes como prenda inmediata, sino sólo entre el pueblo romano y sus dioses, teniendo como prenda la *pax deum* o su *ira* permanente. Y, por lo que respecta a lo que sigue, debemos considerar no sólo el cuadro reducido que nos ha parecido el más puro, sino también el otro, el que nos ha parecido retocado: de éste no descartaremos sino la escena de la captura del auríspice, que sin duda alguna se le añadió más tarde. El esquema de la primera parte del relato, hasta el momento en el que Roma recibe la información de Delfos (y, sin duda, más antiguamente, de sus propios sacerdotes), es el siguiente:

> Roma está comprometida en un largo y mortal conflicto con Veyes a causa del dominio del imperio. Roma es la más fuerte, puesto que asedia a Veyes y porque, por su piedad, está segura de contar con el favor de los dioses. Pero ciertos magistrados romanos ilegalmente instituidos ofician en los montes Albanos; sus actos religiosos no son válidos por cuanto ellos mismos no están calificados para ejercerlos, y el culto a los montes Albanos que celebran es nulo y no cuenta con la aquiescencia divina. Los dioses se irritan. El lago de los mismos montes Albanos crece de improviso, se desborda, y sus aguas se precipitan hacia el mar como un río impetuoso que destruye todo a su paso.
>
> Si, a pesar de todo, nos empeñamos en dar al prodigio un contenido positivo, profético, pese a las objeciones de diversa índole, entonces debemos añadir que su significado es el siguiente: si el nuevo río mezcla sus aguas permanentemente con las del mar, ello es porque la cólera divina es irreversible; la empresa romana en contra de Veyes fracasará, y Roma, a su vez, más tarde o más temprano, será atacada y destruida.

La semejanza de este relato con los “acontecimientos” irlandeses e iranios descritos en el capítulo anterior salta a la vista. Antes de consignar esta similitud en un cuadro comparativo, será de gran utilidad hacer unas cuantas observaciones.

Primera: como era de esperarse en un asunto de interés para la República, lo que los dioses consideran no son los magistrados en tanto que personas, sino a la sociedad toda, al Estado: a través de sus representantes electos, toda Roma es culpable. La advertencia y, si no tienen en cuenta a esta última, el castigo conciernen a Roma en su conjunto. En efecto, los magistrados ilegalmente instituidos, que llevan a cabo actos religiosos sin tener derecho a ello, son quienes resultan materialmente comparables a “los pretendientes no calificados” de las leyendas irania e irlandesa (Fraṅrasyan, Bóand). Pero el mundo divino ni siquiera se ocupa de ellos: su único “par” es Roma como tal.

Segunda: Roma, sacrílega a través de sus magistrados irregularmente instituidos, debería normalmente fracasar, como Frańrasyan en su empresa imperial, o perecer como Bóand, sin apelación ni redención posibles. Pero Roma no está en el mismo nivel que aquellos bárbaros. Su genio jurídico, aplicado a la religión, la salva: desde hace mucho ha montado un mecanismo que, en las circunstancias graves y con la complicidad de los dioses, prevalece contra la cólera de éstos.

Frańrasyan, el turanio no calificado, enemigo de los iranios, tiene en su contra, por su sola posición, al gran dios, y Ahura Mazdā es inexorable. Todo hombre y todo ser viviente está clasificado entre los "buenos", los que se ciñen al Orden *(ašavant),* o entre los "malos", los mentirosos y los usurpadores *(drəgvant),* y Frańrasyan, en tanto que turanio, es fundamentalmente un *drəgvant*. El dios bien puede servirse de él, llegado el caso, para poner a prueba a Irán e, incluso una vez, paradójicamente, para salvarlo; pero no por ello está menos condenado de antemano: perecerá y, primero en el episodio que nos ocupa, será incapaz de impedir que el X^{v}arənah regio, oculto en el agua del lago (y cuyo animador es Apąm Napāṯ) abra en la costa unos fiordos por donde se le escapará, impidiéndole así convertirse en rey de Irán. En Irlanda, la infortunada Bóand ha desafiado la prohibición: sin estar calificada para ello, se acerca al pozo de Nechtan y, además, si se acerca a él, es porque es culpable de adulterio y espera del pozo un milagro: una mentira en una especie de ordalía que le habría restituido su calidad de inocente; en consecuencia, sin remisión ni recurso alguno posible, es mutilada, perseguida, y finalmente sufre la muerte. Roma, al contrario, posee la teoría y la práctica de la *procuratio prodigiorum*. Sabe cómo descubrir el origen de la cólera que se manifiesta en el prodigio. ¿Qué dios la interpela? ¿Por qué falta? También sabe cómo determinar la forma de *procuratio* apropiada. A través de su historia, los informantes de Roma son, según las circunstancias, los pontífices con sus derechos, los *duumuirus,* etc., además de los libros sibilinos y, posteriormente, los aurispices etruscos. Una vez obtenida esta información, dispone de los ejecutores calificados: su vasto cuerpo sacerdotal y sus magistrados jerarquizados.

En consecuencia, el relato del prodigio albano tiene una secuela y un fin felices, de los cuales los relatos de Irlanda y de Irán no podían constituir el equivalente. He aquí esta segunda parte:

> Roma estaría condenada a fracasar como Frańrasyan, o a perecer como Bóand, si no se anulasen las consecuencias del acontecimiento prodigioso; es decir, si el río resultante del desbordamiento del lago Albano siguiera su curso hasta llegar al mar. Pero Roma, informada por sus medios acostumbrados, sabe cómo dete-

Irán	*Irlanda*	*Roma*
I. Apąm Napāt̰ ha ocultado el X^{v}arənah, prenda luminosa de soberanía, en el lago mítico. Los iranios están calificados por el dios, mas no así los turanios, para extraerlo y poseerlo.	I. Nechtan posee un pozo explosivo: Nechtan y sus escanciadores, y nadie más, están calificados para sacar agua de él o para acercársele.	I. Los romanos, que son los poseedores de los montes Albanos y del lago que allí se encuentra [y que están en competencia con los veyeses por el imperio, por la existencia misma], son favorecidos [y calificados para la victoria, que ya casi alcanzan], mientras tengan relaciones rituales correctas con el gran dios de los montes Albanos.
II. El turanio no calificado, Frańrasyan, va al lago e intenta extraer el X^{v}arənah y apoderarse de él.	II. Bóand, no calificada y en estado de mentira, va al pozo, ya sea por orgullo o porque espera que el pozo sea su cómplice y la limpie de toda culpa.	II. Unos magistrados romanos no instituidos ritualmente —lo cual no se sabrá hasta después del suceso—, no calificados, realizan los actos del culto de los montes Albanos. No son válidos, y así se interrumpe la serie regular de los ritos.
III. *a.* El X^{v}arənah escapa de Frańrasyan y arrastra las aguas. . . . . *b.* Frańrasyan persigue al X^{v}arənah, ... *c.* que crea tres corrientes de agua en los bordes del lago.	III. *a.* Tres olas se desbordan del pozo y mutilan a Bóand, que huye. . . . . *b.* Las olas persiguen a Bóand hasta el mar, ... *c.* y abren en la tierra un río.	III. *a.* El lago Albano se desborda en un prodigio amenazador. . . . . *b.* Sus aguas se precipitan en forma desastrosa hacia el mar, ... *c.* y abren en la tierra un río.

IV. Fraňrasyan tiene que renunciar: no tendrá la soberanía de Irán.	IV. Bóand perece.	IV. Si el río, como sería lo natural, siguiera en comunicación con el mar, los romanos no recuperarían la *pax deum* [y, debiendo renunciar a Veyes, sin duda perecerían tarde o temprano].
V. Todos los ríos del mundo derivan del río en que se hundió el X^{v}arənah, y a él retornan.	V. Todos los grandes ríos del mundo son prolongaciones de éste, y finalmente regresan al pozo de Nechtan.	V. (Nada.)
VI. (Nada.)	VI. (Nada.)	VI. Conforme a los consejos de las autoridades debidamente consultadas —sus propios sacerdotes [el aurúspice etrusco], el dios griego Apolo—, los romanos revierten la situación: 1º, restaurando la legalidad ritual; 2º, impidiendo que el río llegue al mar y desviándolo mediante una red de canales de riego. [En consecuencia, la guerra vuelve a su curso normal; con la ayuda de los dioses Roma vencerá y Veyes perecerá.]

ner el prodigio en su causa misma y cómo anular sus efectos: aplaca a los dioses mediante un procedimiento político-religioso y, con una red de canales, obtiene la desviación y, luego, la *extinctio* de las aguas no deseadas.

La presencia en el relato romano de esta segunda parte reparadora limita el alcance cósmico del acontecimiento. El río maravilloso salido del lago es reabsorbido y desaparece. Por tanto, no puede, como lo hace el río Bóand, dar nacimiento, por extensiones submarinas, a todos los ríos del mundo (lo cual, por otra parte, no habría encendido la imaginación de los romanos). El suceso no será sino el recuerdo de una brusca sacudida de alerta en la "historia" y, al mismo tiempo, constituirá un nuevo documento, una lección experimental que, pese al vigoroso espíritu del tratado *De la adivinación,* reforzará la confianza pública en la ciencia tradicional de los sacerdotes.

Todo lo que precede puede ordenarse comparativamente sin dificultad en un cuadro, en donde los momentos en que interviene Etruria (de todas maneras la captura del aurípice etrusco se ha omitido) se colocarán entre corchetes en la columna dedicada a Roma (véase el cuadro de las páginas 58 y 59).

Estas concordancias, extrañas y abundantes, que se vinculan en tres series paralelas en las que, como lo hemos visto, las divergencias pueden explicarse sin faltar a la coherencia, ¿pueden atribuirse al azar? Al parecer ahora tenemos, más bien, tres versiones adaptadas a tres condiciones sociales y religiosas, así como a tres tipos de imaginación: las de un mito, ya indoeuropeo, que relata la forma en que un lago o un pozo cuyas aguas poseen cierta fuerza (la que por lo general se concibe dotada de la naturaleza del fuego) se desborda imprevisiblemente, obedeciendo a la voluntad de uno o de varios dioses, como castigo por un sacrilegio o a causa de alguien no calificado, dando lugar, así, a un río maravilloso. En la versión romana, la redención final sólo resulta concebible para Roma, por lo que debe de tratarse, en consecuencia, de un suplemento, de un retoque. Por su parte, los finales que concuerdan —y que poseen valor cósmico— de las otras dos versiones, sin duda son los depositarios de una concepción más antigua.

El dominio de Neptuno

¿Qué dios hizo que se desbordara el lago Albano? ¿Qué dios lo poseía? No sabemos al respecto más que una cosa: el ofendido era el dios del macizo de

los montes Albanos, Júpiter Latiaris, y el prodigio seguramente fue su obra. Pero resulta indudable que él mismo no intervino en esto, como lo hace cuando lanza truenos: se sirvió del ser sobrenatural o de los seres sobrenaturales que tenían poder directo sobre las aguas del lago y, en efecto, fue en ellos, según Dionisio de Halicarnaso, en los que primero pensaron los romanos: “Decidieron propiciar a τοὺς κατέχοντας τὸν τόπον θεοὺς καὶ δαίμονας”. ¿Quiénes eran éstos seres?

Puesto que el prodigio lo constituyen la efervescencia de las *fuentes* internas, luego la crecida de un *lago,* y posteriormente el nacimiento de un *río,* ¿cómo no pensar en la definición de Servio citada al principio de este capítulo (*Comentario a las Geórgicas,* 4, 29): “Neptuno preside sobre los ríos, sobre las fuentes y sobre todas las aguas”? Si no es Neptuno en persona el que obra en esas circunstancias, los θεοὶ καὶ δαίμονες del lugar son, por lo menos, sus lugartenientes.

III. NEPTUNO Y LAS NEPTUNALIA

ACASO parezca fútil disertar sobre la fecha exacta de un acontecimiento que seguramente no ocurrió. Pero no se trata en sí del presunto suceso: lo que importa es el sentido que se le atribuía, y su ubicación en el tiempo anual puede a todas luces esclarecerlo.

Dos autores precisan esta fecha: Dionisio de Halicarnaso y Plutarco, si bien discrepan al respecto. Releamos a Dionisio (12, 11):

> Mientras los romanos asediaban a Veyes, alrededor del comienzo de la canícula [περὶ τὴν ἐπιτολὴν τῆς Κυνός], en la estación en que todos los lagos y los ríos, con excepción del Nilo de Egipto, están en su nivel más bajo, cierto lago situado en los montes Albanos […], aun cuando no había habido ni lluvia ni nieve ni ninguna otra causa perceptible para los hombres, recibió de sus manantiales interiores tal crecida de aguas, que se desbordó abundantemente […].

Y leemos en Plutarco (*Camilo,* 3, 2):

> Era ya el otoño, y el verano que acababa de terminar no se había distinguido ni por lluvias ni por vientos del sur especialmente molestos. Entre los numerosos lagos, ríos y corrientes de agua de toda clase que contiene Italia, unos estaban del todo secos y otros sólo corrían apaciblemente. Como es ordinario en el estío, no había sino aguas bajas en los lechos de todos los ríos. Pero el lago Albano […].

¿Principio de la canícula o fin del estío? Dos razones nos inclinan a seguir a Dionisio y ninguna favorece a Plutarco.

LA FECHA DEL PRODIGIO DEL LAGO ALBANO

Cuando un fragmento unitario de tiempo recurrente, un periodo del año, por ejemplo, se distingue de principio a fin por una característica peculiar, el día con que se inicia se encuentra a menudo señalado por esta misma característica en la ideología y en todo cuanto la expresa de manera eminente.[1] Ello se debe a que

ese día representa al resto del periodo y porque en él se concentran los mitos o leyendas, los ritos, las creencias populares y los refranes, que también resultarían pertinentes en cualquier otro momento del periodo. Es así como el equinoccio de primavera y los dos solsticios representan, cada uno, la ocasión para celebrar ritos cuyo significado y eficacia son válidos para toda la estación que inauguran. También es un hecho que el "Día del Año Nuevo", no importa en qué cómputo, se refiere a todo el año y lo orienta en el sentido deseado.

Lo mismo ocurre con las semanas más calurosas, durante ese lapso del año que constituyen los días caniculares. Más que de los intensos calores del verano en general, los ritualistas, astrólogos e "historiadores" nos hablan del "levante de la canícula", es decir, del primer día de esa época anual. He aquí algunos ejemplos.

Magia: contra las manchas del rostro que se atribuyen a la quemadura del sol y que pueden sobrevenir en cualquier momento de "los calores", uno de los remedios que Plinio transcribe concienzudamente en su *Historia natural* (28, 187) consiste en la aplicación de la ceniza de una pezuña de ciervo quemada en el momento del levante de la canícula.

Previsiones: Cicerón, en *De la adivinación* (1, 57), nos informa, siguiendo a Heráclides del Ponto, que los habitantes de Cea observaban atentamente la manera en que se verificaba el levante de la canícula con objeto de conocer las características que tendría la estación que se iniciaba: sería insalubre y mala si la atmósfera estaba brumosa ese día; sería saludable y luminosa si estaba despejada. En su tratado *Del destino* (15) el mismo autor reproduce, irónicamente, un artículo de fe de los "caldeos", es decir, de los astrólogos: una persona que hubiera nacido al principio de la canícula, *"oriente Canicula",* no hallaría la muerte en el mar.

Ritual: en Esparta, las fiestas de Hyakintos, las Hyakindia, que según se supone se relacionaban en parte con las mieses, tenían lugar en el mes más cálido del año. Ahora bien, este héroe, Jacinto, tenía un hermano cuyo nombre pone de manifiesto no sólo la cualidad del periodo, sino también la de su comienzo: Kynortas.[2] Orth tiene razón cuando escribe (en 1913): "*Kyn-ortas,* es decir, 'Levante del Perro', *Hundaufgang,* está probablemente relacionado con el orto de la estrella del Perro, Sirio, que introduce los calores más intensos del verano *[der die grösste Sommerhitze einleitet]*".

La otra razón, decisiva, concierne a Plutarco. Mientras que Dionisio se apega siempre a la doctrina romana por lo que se refiere a las fechas de los acontecimientos y de las fiestas, Plutarco es a veces asombrosamente descuidado en esto, o bien peca de osadía. Las eruditas *Cuestiones romanas* contienen, a este respecto, dos errores considerables.

El ritual del "Caballo de Octubre", inmolado a Marte en el Campo homónimo, es, ciertamente, como lo indica su nombre, una fiesta del mes que clausura la estación militar, octubre, de la que ocupa los idus.[3] Sin embargo, en la 97a. de las *Cuestiones…* dice: "en los idus de diciembre", sin que nada, en la tradición manuscrita, nos haga pensar que el autor se haya equivocado a expensas de los copistas; por otra parte, el hecho de que Plutarco prive al caballo de su epíteto revelador, *October,* prueba que ha procedido con pleno conocimiento de causa. Podemos suponer que, pensando que se trataba del *fin* de un periodo prolongado, de un ritual de *clausura,* lo haya atribuido, sin verificarlo, a los últimos idus del año.[4]

En los idus de junio tiene lugar el pintoresco carnaval de las *Quinquatrus Minusculae,* justificado por la leyenda de los tocadores de flauta que los tiburtinos habrían llevado o, más bien, enviado a Roma, ebrios y disfrazados, en carromatos bien cerrados. Ya veremos, en la Segunda Parte de este libro, a qué convenio corresponde la localización de esta época del año.[5] Ahora bien, uno de los textos que nos ilustran al respecto es una de las *Cuestiones romanas,* la 55, cuya descripción de los ritos es la correcta. Pero, de nuevo, sin que medie una variante manuscrita, Plutarco cambia la fecha: ταῖς Ἰανουαρίαις εἰδοῖς, escribe: "en los idus de enero". Es verdad que puede tratarse de un error de lectura en una ficha, pues *Januariis* se sustituye fácilmente por *Juniis,* pero el hecho es que Plutarco ha cometido este error, quizá aquí también, con objeto de respaldar una reflexión: esta mascarada acaso le haya parecido más apropiada para alegrar el *comienzo* del año.

¿No ha procedido también así Plutarco en su *Vida de Camilo,* cuando hizo que el desbordamiento del lago Albano tuviera lugar en el otoño, después del fin del verano, y no al principio de la canícula? También en esta ocasión podemos percatarnos de qué reflexión ha podido resultar esta transferencia. Para hablar en términos religiosos y mitológicos: si la estación cálida se resume de buen grado, por la razón general que hemos recordado anteriormente, en el primer día canicular, resulta que, al contrario, es el *final* de la estación cálida el que parece ser el indicado para este propósito. Ello conviene con la razón, sobre todo en un relato en el que es útil recalcar, por oposición al prodigio y para hacerlo resaltar, que todos los ríos y los puntos en que hay agua están por lo normal secos: "como sucede de ordinario [διὰ θέρους] —explica Plutarco—, no había sino aguas bajas en los lechos de todos los ríos". Dicho de otro modo, si el levante helíaco de la estrella del Perro trae consigo, de seguro, la resequedad en la naturaleza, entonces es al final del estío cuando los efectos de esta resequedad se tornarán más sensibles. Plutarco habría "corregido" a la tradición en este sentido.

Por estas dos razones, la fijación de la fecha del acontecimiento por parte de Dionisio, περὶ τὴν ἐπιτολὴν τῆς Κυνός, "alrededor del comienzo de la canícula", parece ser la mejor fundamentada. Ahora bien, uno de los días que abarca este περὶ, este "alrededor" —habida cuenta de la fluctuación de los cómputos prejulianos—,[6] es el 23 de julio, es decir, el día de la fiesta del dios ante el cual ya nos ha conducido la manifestación acuática de la cólera del Júpiter de los montes Albanos. M. Ruch, que no disponía de los elementos comparativos del expediente, ha hecho hincapié en este encuentro, escasamente señalado antes de él:

> Recordemos que la canícula comienza el 23 de julio [su aparición se encuentra desplazada en la actualidad a causa de la precesión de los equinoccios] y dura hasta el 24 de agosto. Por una extraña coincidencia, la fiesta romana de las Neptunalia, una de las más antiguas del calendario, tiene lugar precisamente el 23 de julio [*cf.* *C.I.L.,* I^2, p. 323; Cicerón, *De haruspicum responso,* 20].

Por tanto, si la leyenda del desbordamiento del lago Albano como consecuencia de la activación súbita de sus fuentes interiores no constituye "el" mito de las Neptunalia, es decir, "el" mito que pretende explicar la institución o ciertas características importantes de la fiesta, por lo menos hay que admitir que esta leyenda debía tener una relación precisa con la naturaleza del Neptuno anterior a Poseidón, así como reconocer que cuando recibió su forma "histórica" esta relación aún se percibía como tal. Y así volvemos al problema de los nombres, si bien por otra vía muy diferente y con datos que no son exclusivamente lingüísticos. Apąm Napāṯ, Nechtan y Neptuno figuran como poseedores o animadores de lagos o de pozos maravillosos en tres relatos que desarrollan este portento siguiendo la misma línea. Cualesquiera que sean las dificultades que planteen la ausencia de un genitivo delante de los dos últimos nombres y la presencia de la *ū* delante del sufijo del tercero, ¿no sigue siendo difícil admitir que su encuentro sea fortuito?

Otra erupción del lago Albano

Antes de proseguir, recordemos, siguiendo en esto a Jean Hubaux,[7] que, independientemente de su inserción en este punto de "la historia romana", el tema de la erupción-castigo del lago Albano también ha sido registrado por la "historia albana" o, más bien, por lo que los romanos elaboraron con este nombre. Desde

esta perspectiva, si bien el dios ofendido sigue siendo el mismo Júpiter, el desbordamiento, en cambio, ya no es simplemente un signo de su cólera: es, por sí mismo, una sanción sin apelación posible que responde a los hechos siguientes: un rey de Alba, Amulio o Alodio, nieto de un "Tiberino" y despreciador de los dioses, pretendía producir el rayo y el trueno, a la manera de Salmoneo;[8] entonces la lluvia y el trueno se abatieron sobre su palacio mientras el lago subía de nivel hasta una altura insólita y lo sumergía junto con todos los suyos.

Esta variante es de poca importancia. En ella, la falta no se relaciona con los ritos públicos ni con la vida política ni mancilla a la sociedad: no es sino un acceso de orgullo desmedido estrictamente personal; y el castigo, breve, inmediato y dramático, no puede dar lugar a indagaciones adivinatorias ni referirse al futuro. Estas características relacionan la "variante albana" con la irlandesa, si bien falta un elemento esencial: aunque el lago crece y ahoga al culpable, ningún río se escapa del cráter montañoso que constituye el lecho lacustre. El incidente concluye con la sumersión o, más bien, no se prolonga sino con el tema, muy difundido, de una ciudad o de un monumento sumergidos que es posible ver, cuando el tiempo está despejado, en el fondo del agua:

> Aún hoy —dice Dionisio de Halicarnaso—, en cierto punto del lago, cuando las aguas bajan y su fondo está en calma, se divisan ruinas de pórticos y otros vestigios de habitaciones.

Resulta notable que este *deorum contemptor,* castigado con una crecida del lago, sea, en la dinastía albana, el nieto de un rey llamado "Tiberino", a propósito del cual Dionisio de Halicarnaso dice, en un audaz giro de la derivación, que el río por excelencia, el Tíber, le debe su nombre:

> Tiberino reinó ocho años. Pereció en una batalla librada a orillas de un río. Su cuerpo fue arrastrado por la corriente. Transmitió su nombre al río que, hasta entonces, se había llamado Albula.

Se diría que mediante un desmembramiento de la leyenda, el abuelo, epónimo del Tíber, así como Bóand lo es del río Boyne, se había reservado el buen río, dejando el fatal desbordamiento del lago a su *nepōs.*

Entrevemos así una variante secundaria, sin duda más alterada que la principal. Sería inútil querer reducirlas a la unidad. Por otra parte, es posible que, en Irlanda, el mítico Nechtan reaparezca también en otra forma y en otra circunstancia. Es verdad que este nombre lo han llevado, después del dios,

varios personajes legendarios o históricos que no le deben nada por lo que se refiere a su carácter o a sus actos. Pero M. Guyonvarc'h ha señalado una figura cuya aventura maravillosa recuerda la fatal erupción del pozo del Tuatha Dé Danann homónimo,[9] aunque en esta ocasión "Nechtan" sea él mismo la víctima de lo que también parece ser una oleada mortífera. Al término del famoso "viaje de Bran", *Immram Brain,* a través del misterioso océano occidental, en el momento en que el barco está frente a la costa de Irlanda, uno de los compañeros de Bran, Nechtan, hijo de Collbran, se echa al agua:

> El hombre se alejó de ellos fuera de la barca. Cuando ya llegaba a la tierra de Irlanda, se desplomó inmediatamente convertido en cenizas, como si hubiera estado en tierra durante muchos cientos de años. Bran cantó entonces esta copla:
>
> El hijo de Collbran ha cometido la gran locura
> de alzar la mano contra la edad.
> Llegó una ola de agua clara
> y cayó sobre Nechtan, sobre el hijo de Collbran.[10]

M. Guyonvarc'h comenta al respecto:

> La muerte de Nechtan, que se desploma reducido a cenizas porque vuelve a penetrar indebida y brutalmente en el tiempo humano, no tiene nada de asombroso. Sin embargo, es la estrofa que canta Bran la que llamará nuestra atención, debido a la relación entre Nechtan y el agua: esta ola de agua clara *(toinn usci glain),* si no nos equivocamos sobre el significado preciso del contexto, lleva la muerte. En esto hay un notable paralelismo con la ola que causa la muerte de Bóand.

Leyendas y *realia*

Cuando una misma representación prehistórica indoeuropea aparece conservada a la vez, por ejemplo, entre los indoiranios y los germanos, o entre los indoiranios, los celtas y los itálicos, hemos de pensar que se hallaba vinculada a necesidades permanentes, contra las cuales no podían prevalecer los trastornos causados por las migraciones y los nuevos escenarios. Pero al mismo tiempo, para sobrevivir de esta manera, esta representación debía adaptarse sin cesar a las condiciones geográficas y, a veces, históricas de cada momento. Así fue como en Roma el relato de la difícil fundación de toda la sociedad trifun-

cional encarnó a las tres funciones en tres pueblos que la experiencia cotidiana realmente acercaba unos a otros: los latinos del semidiós Rómulo, los etruscos del hábil capitán Lucumón y los ricos sabinos de Tito Tacio. De igual manera, respecto al tema que nos ocupa, mientras que el río milagroso se convertía en el Boyne en Irlanda, la fuente peligrosa se identificó en el Lacio con un lago de las montañas más cercanas. Y, sobre todo, hay que señalar que, mientras que Irlanda consignaba el suceso en el "gran tiempo" de los mitos, los romanos lo insertaron en el tiempo histórico, al final del asedio de Veyes.

En estos injertos nuevos en un viejo tema, el entorno geográfico, incluso el arqueológico, pueden generar detalles originales y aun distorsionar la orientación o el sentido del relato. Explícitas o no, hay una multitud de preguntas que se imponen siempre al narrador: ¿por qué vemos *esto* y por qué lo vemos *aquí*? ¿Por qué *este* río tiene el trazado que nos es familiar y no otro? ¿Por qué existen *estas* ruinas cerca de *este* lago? En el caso que nos ocupa, los *filid* gaélicos y los padres de los creadores de los Anales romanos han detectado y resuelto, como era natural, estos problemas.

Uno de los relatos sobre la imprudencia y la desgracia de Bóand, el que el editor de *Dindšenchas métricas* ha titulado "Boand II", está dedicado a un noble personaje; da cuenta, en términos oscuros, de las precauciones saludables que parecen haber desviado al río de su curso no deseado:[11]

> 13. […] la fiera fuente se alzó sobre ella [la bella Bóand],
> y finalmente la ahogó.
>
> 14. Fue retenida en cada ribera,
> para que no llegara al estuario de las barcas,
> por Maelmorda, lleno de riquezas,
> y por el yerno de Murchad.
>
> 15. La piedad de Dios se apareció
> a Leth Cuind mediante esta advertencia,
> así como la noche veloz y ciega acudió
> hacia ti, ¡oh noble Maelsechlainn!

En Roma, es la presencia de auténticos acueductos debajo y frente a la cintura montañosa del lago Albano la que ha dado al venturoso final del relato la forma precisa que conocemos. Este venturoso final hubiera podido ser más simple: una vez expiado el sacrilegio cometido en las Ferias Latinas, ¿no

hubiera bastado con que el lago aplacado volviera a su nivel normal para que el río, separado de su fuente, no fuera al cabo de unas cuantas horas sino un mal recuerdo? No: las ruinas de un túnel, de un canal de riego que los romanos podían ver y que aún podemos ver nosotros,[12] orientaron la conclusión de manera diferente, para la mayor gloria de los ingenieros.

Porque en realidad existió un afluente del lago, abierto por la mano del hombre, que no tenía nada de milagroso. La barrera montañosa fue horadada, más o menos al nivel del lago, y sin duda los trabajos los realizaron, como los de la Cloaca Máxima, ingenieros que no eran romanos, sino etruscos.[13] Jean Hubaux y la señora Hubaux han estudiado larga y amorosamente este lugar *in situ,* como todos los otros sitios que menciona la epopeya de la guerra de Veyes. He aquí lo que vieron:[14]

> Desde la ribera del lago, donde tiene su origen, hasta la localidad llamada El Mole o La Mola, en donde desemboca de la colina por la que corre, el afluente forma un *cuniculus* de aproximadamente 2 500 metros de longitud. Su anchura es de 1.20 metros; su altura, de aproximadamente 1.60 metros. La abertura lateral del lago es más espaciosa y presenta un aspecto relativamente monumental, gracias, sobre todo, a dos pilastras en forma de pepino que flanquean la entrada y cuya erección es de fecha más reciente. La profundidad del agua, en el afluente, al salir del lago, es de unos 60 centímetros; la corriente es un tanto débil.
>
> Es probable que en su recorrido por el interior del reborde sudeste del cráter el afluente haya penetrado en cavidades naturales, lo cual acaso haya facilitado la ejecución de la obra. Cuando sale de la colina, en el lugar llamado La Mole, el afluente aparece, en nuestros días, en forma de un riachuelo, el río Albano, que, descendiendo hacia el norte, acaba por desembocar en el Tíber, a cinco kilómetros de Roma. De esta manera, el agua del lago Albano termina, tras un trayecto complicado y relativamente largo, por desembocar en el mar.
>
> Hasta donde hayamos podido darnos cuenta, en ningún punto de su trayecto actual, por lo menos a cielo abierto, el riachuelo obtenido por la derivación del lago se divide en varios brazos. Esto nos ha sorprendido bastante, pues según lo atestiguan ciertos textos antiguos, esperábamos verlo repartirse en varios riachuelos de menor caudal, que hubiesen servido de canales de riego.
>
> Según el estudio de M.-R. de la Blanchère, en el *Dictionnaire des Antiquités,* en la entrada correspondiente a *"emissarium",* "el emisario [o afluente] se abre a 128 metros del borde del cráter de hundimiento en que se asienta el lago, y más o menos a la misma altura por encima del punto más profundo y, por consiguiente, a la mitad del flanco del cráter".

> La horadación se efectuó en dirección del lago, partiendo del valle, lo cual hace suponer que los ingenieros etruscos poseían notables conocimientos de orografía, pues el canal subterráneo, después de haber seguido una pendiente que apenas se desvía del plano horizontal, llega hasta el nivel del lago. Por poco que se hubiera apartado más abajo de este nivel, la presión de las aguas habría provocado tales destrozos en el acueducto, en su desembocadura, que éstos habrían comprometido la economía y la utilidad de la obra.
>
> Es verdad que los *realia,* en general, dan la razón al escéptico Marco Cicerón en contra del crédulo Quinto, que los ha invocado imprudentemente: el afluente del lago Albano no es el resultado de predicciones que se vinculan con el destino de Roma ni con el de su rival etrusco.
>
> No obstante, convengamos en que el racionalismo del autor de *De la adivinación* es un tanto limitado.[15] Omite dar cuenta de toda la extraordinaria intriga, a la vez política y religiosa, cuyo único punto de partida, según él, era el afluente que regaba el *ager suburbanus* […].

Si el afluente no fue el punto de partida de la obra literaria, podemos pensar que inspiró a quienes debían imaginar una *procuratio* para el fabuloso prodigio. Más aún: los vestigios del arte de los ingenieros etruscos proporcionaban, según el paralogismo que se estila en los folclores, la "prueba" de que el relato que les daba vida y los explicaba era verídico, así como en la otra versión, pretendidamente albana, del desbordamiento del lago, las ruinas de los pórticos —que con un poco de buena voluntad podían verse en el fondo— "probaban" que el nieto de Tiberino había sido hundido junto con su palacio.

De este modo, los *realia* proponen a los usuarios de las ficciones ciertos lastres que no dejan de aprovechar. Sucede incluso que se utilizan falsos *realia* que tienen el mérito, mientras dura su engaño, de ser más asombrosos o de estar más de acuerdo con las peculiaridades de la narración. Podemos sospechar que hubo varias de estas falsificaciones en las relaciones entre Roma y Delfos, falsificaciones que proliferan en aquel tiempo y que no son verosímiles. Será más adelante, después de que Roma se haya convertido en una "potencia mundial", cuando las dos partes mostrarán interés por otorgarle antigüedad a su amistoso comercio. Roma obtuvo con ello una consagración, una garantía halagüeña de sus pretensiones, y el Apolo délfico recibió un útil reflejo de ese sol ascendente. Por mi parte, no creo en absoluto en el voto de Camilo —ya se verá por qué, en la Segunda Parte de este libro— ni, por consiguiente, en la crátera de oro que había sido depositada, según dicen, en

el santuario délfico de Atenea Pronaia, en el tesoro de los masiliotes:[16] ¿acaso esta crátera de oro no había desaparecido lastimosamente antes de la época en que hubiese sido posible una verificación seria y crítica?[17]

¿Por qué estos patronos de las aguas?

Ahora poseemos tres formas, diversamente evolucionadas, del mismo mito indoeuropeo. En consecuencia, es el momento indicado para abordar, o por lo menos formular, una pregunta que no habíamos considerado hasta hoy: ¿qué interés podían tener los indoeuropeos y, más tarde, sus herederos en honrar al personaje al que prolongan Apāṃ Napāt, Nechtan y Neptuno? Se trataba, ciertamente, de un amo de las aguas inquietante, celoso y vengativo. ¿Será posible precisar su índole y los servicios que prestaba?

Por lo que se refiere a su índole, bastará con reagrupar algunas observaciones ya propuestas en los capítulos precedentes. Disponemos de dos hechos: uno positivo y otro negativo.

Primero: en ninguna de las tres variantes del relato el agua de la que se habla es el océano. Las variantes irlandesa y romana incluso excluyen esta especificación en la medida en que es hacia el mar adonde corre el río maravilloso surgido del interior de la tierra. Lo que vemos es un lago real (en Roma), o fabuloso (en Irán), o un pozo (en Irlanda). Irán e Irlanda añaden que todos los ríos del mundo salen de allí y allí regresan. Esta restricción concede un lugar aparte a la figura divina que aparece, según lo observamos, en algunas otras versiones, donde se trata de deidades fundamentalmente marinas, tales como Nerthus-Njörđr[18] entre los antiguos germanos, y Manannan-Manawyddan entre los celtas insulares. Por supuesto, este hecho no permite establecer ninguna conclusión por lo que se refiere al "hábitat primitivo" de los indoeuropeos, que muy bien podían haber conocido el mar y, a la vez, enfocar la atención en las aguas interiores, fuentes o manantiales, lagos y ríos.

Segundo: la variante de los indoiranios y la de los irlandeses coinciden en un punto importante. El védico Apāṃ Napāt se comporta como el Fuego en las Aguas; su hermano avéstico está relacionado litúrgica y simultáneamente con el Fuego y con las Aguas y, en el mito, lo que oculta en el fondo de las aguas es el X^{v}arənah, signo brillante y, por consiguiente, en cierto sentido ígneo. El agua del pozo de Nechtan tiene cualidades explosivas, dado que hace estallar los ojos que la miran. Por tanto, también participa de la misma naturaleza. Como era de esperarse, son los indostanos, filósofos precoces, los que, no en

un mito, sino en alabanzas líricas, han desarrollado esta paradoja de manera más vasta: las aguas terrestres contienen en su interior y tienen por "nieto" o "descendiente" lo que debería ser, por naturaleza, su irreconciliable contrario: el fuego. Este fuego interno las obliga a moverse y a través de ellas da vida a las plantas. Se trata, además, del mismo fuego que se manifiesta en las aguas no terrestres: el sol en el océano del cielo, el relámpago en el seno de las nubes y de la lluvia. ¿Hasta qué punto esta teoría era la de los sacerdotes y los pensadores indoeuropeos? Irlanda no nos permite dilucidar la cuestión, pues no aporta al expediente sino su leyenda, que carece de comentarios y de especulación sobre la fuerza explosiva del pozo de Nechtan. En Roma es por demás evidente que no podemos obtener ningún argumento a partir del hecho de que el lago que ha recibido el honor de figurar en el relato es un lago de origen volcánico, cuyo lecho es un antiguo cráter: eso lo sabemos nosotros, los modernos, y de fecha reciente. Nada en la descripción del prodigio, ni la crecida de las aguas de las fuentes internas ni la ruptura del recinto montañoso, alude a esta particularidad. Agreguemos que tampoco existe ninguna razón para pensar que el Neptuno latino, con su fiesta del 23 de julio, haya tenido con los fenómenos sísmicos la relación que, para Poseidón, ya atestigua la lengua homérica al calificarlo como "sacudidor de la tierra", ἐννοσίγαιος. Pero Roma posee algo de lo que carece Irlanda: un calendario día con día, en el cual la fiesta de Neptuno y el prodigio del lago Albano coinciden al principio de los días caniculares, de manera que, a falta del "Fuego en el Agua", observamos una vinculación, por lo menos cronológica, entre el agua terrestre y el fuego celeste en su máximo anual.[19] Por tanto, es probable que, desde siempre, el antepasado común de Apāṃ Napāt, de Nechtan y de Neptuno fuera en efecto una divinidad patrona de las aguas corrientes y en cuya definición ocupaban un lugar importante ciertas relaciones entre el fuego y el agua, trátese de éstas como entidades especulativas o como fenómenos anuales. Esto es todo cuanto se puede afirmar sobre su naturaleza. Por lo que toca a su función, daremos la explicación que sigue.

En India, donde las funciones de Apāṃ Napāt no se señalan durante una temporada especial del año, y donde, por otra parte, el clima es muy distinto al del occidente europeo, sería inútil esperar encontrar una correspondencia: el dios sólo interviene en el ritual para permitir que los sacerdotes saquen del río el agua necesaria para preparar el *soma,* siempre y cuando sepan solicitar, como es debido, tal merced. En Irlanda, aunque Nechtan y sus tres escanciadores son los únicos que pueden sacar agua de su pozo, un texto agrega que los es-

canciadores reparten el líquido. Por tanto, podemos pensar —y el silencio del expediente romano, mudo sobre casi todos los ritos de las Neptunalia, no nos contradice— que uno de los aspectos de la función del dios indoeuropeo oculto en las aguas —**nepōt*- de las aguas— era ya ése: reaprovisionar a los hombres o permitir que los hombres se reaprovisionaran de agua dulce en las fuentes, en los manantiales o en los ríos. Pero la función debía ser más general. El himno consagrado a Apāṃ Napāt insiste en la dependencia en que se encuentran las plantas respecto de las aguas y, por consiguiente, respecto de la buena voluntad del dios (*R̥gVeda,* 2, 35, 8). En Roma, la exigencia de que durante las Neptunalia los albergues para protegerse del sol no estuvieran hechos de tela sino de follaje se explica mejor, como lo hemos visto, si tal exigencia expresa la relación evidente que existe entre las aguas corrientes y la vegetación.

Reubiquemos en este contexto pragmático los relatos paralelos irlandés y romano que hemos analizado: veremos que aquí también ambos desempeñan fácilmente su papel específico.

Los hombres no sólo necesitan el agua para su uso personal, como beber, realizar las libaciones sagradas, etc., sino también para la agricultura, ya sea con riego artificial o sin él. Sus tierras necesitan fuentes y ríos, de los que son ejemplos típicos el pozo de Nechtan y el lago Albano, junto con los ríos milagrosos que de ellos brotan. El culto a Nechtan, a Neptuno y a Apāṃ Napāt sin duda debía de tener la intención de mantener en buen funcionamiento, al servicio de los hombres, todo el sistema natural de abrevaderos y de riego, a la vez fecundante y causa de inquietud. Y en Occidente, por lo menos en Italia, la principal amenaza era la sequía en el momento más cálido del verano, cuando en la pareja paradójica que forman el fuego, interno o celeste, y el agua, el primero parece querer dominar y agotar a la segunda.

Dicho en términos objetivos, el mito o la leyenda ofrecen dos escenas sucesivas: primera, un exceso catastrófico de lo que se desea en grandes cantidades, la superabundancia de agua corriente; segunda, una rectificación por cuyo medio esta superabundancia se modera a lo que basta para el servicio del hombre. El flujo que persiguió y mató a Bóand se convierte en el río más ilustre de Irlanda; el río devastador que surge del lago Albano acaba por fertilizar los campos del Lacio. Este tipo de mito es muy conocido a través de todo el mundo: el poder, la cualidad deseada en un dios o en un hombre se manifiesta primero en forma desordenada, en grado peligroso o devastador, y sólo recupera su equilibrio mediante un retoque, o por una medicación, o bien por una expiación. Hadingus, héroe escandinavo elegido por el dios Njörđr,

cuya función consiste en gobernar los vientos y proteger la navegación, comienza por desencadenar tempestades por dondequiera que pasa, con su sola presencia y sin saberlo, pues se halla bajo el efecto de una maldición. Un sacrificio ofrecido al dios Frö lo libera de esta fatalidad, otorgándole al mismo tiempo el privilegio de una navegación milagrosa que se escenifica en un episodio ulterior de la saga.[20] El irlandés Cúchulainn, que lleva a cabo hazañas que realiza en estado de furor guerrero y que resultan sumamente útiles para su rey y para su provincia, es inicialmente, en el primer acceso de furor que resulta de su combate iniciático, una amenaza mortal para los suyos, hasta que una cura de enfriamiento logra domesticar este "don".[21] En las *bylines* rusas, al comienzo del ciclo de Ilya de Murón, quien será el más valeroso campeón de la época de Vladimiro el Sol, pero que entonces no es sino un niño enfermizo, ve que tres peregrinos entran en su casa; le dan a beber un líquido mágico que de inmediato lo vuelve fuerte, demasiado fuerte, y otro sorbo de ese líquido será necesario para reducir esa fuerza al nivel "apropiado".[22] Es sin duda este mismo mecanismo conceptual —exceso insoportable, rectificación, estado deseable— el que, en la forma de diversas fabulaciones novelescas, justifica el mito del pozo de Nechtan y la leyenda "neptuniana" del lago Albano.

Sería inútil querer representar sensiblemente lo que podía ser, en la imaginación de los indoeuropeos, este genio que ejerce semejante poder sobre las aguas. Recordemos sólo que las grandes masas de agua —a decir verdad, sobre todo el mar—, como el suelo de la tierra, han procreado o albergado con mayor frecuencia a seres inquietantes que a seres serviciales. Para esto, me limitaré a remitir al lector a los bellos estudios de Arthur Stanley Pease, "The Son of Neptune" (1943)[23] y a los de Ake Josephson, "Terrae filius" (1956).[24]

El valor religioso, reconocido por Michel Ruch, de la crecida del lago Albano, que tiene lugar exactamente en el momento de las Neptunalia, ha quedado esclarecido por la comparación de los relatos paralelos iranio e irlandés, lo que nos permite mirar más de cerca el precario expediente de este dios. Es probable que ahora podamos comprender mejor su entorno, su fiesta y las relaciones de ésta con otras fiestas del calendario religioso de Roma.

Las entidades femeninas adscritas a Neptuno

Dos divinidades menores se asocian a Neptuno: Salacia y Venilia.

En el Libro Decimotercero de sus *Noches áticas,* Aulo Gelio consagra un precioso capítulo (el XXIII), a la diosa *Neriō* (genitivo, *Neriēnis*), asociada y

esposa de Marte. Pero empieza por situarla en la teología con la ayuda de un documento oficial al que él llama *"comprecationes deum immortalium, quae ritu Romano fiunt",* y que figuran, según él, en los libros de los *"sacerdotes populi Romani",* como se designa con frecuencia a los pontífices. De esta manera nos da a conocer, en su original, una lista de entidades auxiliares adscritas a diversas divinidades mayores. Son, en acusativo, las siguientes:

> *Luam Saturni, Salaciam Neptuni, Horam Quirini, Virites Quirini, Maiam Volcani, Heriem Junonis, Moles Martis, Nerienemque Martis*.

Cada una de estas entidades seguramente cumple la misión de destacar una característica importante o una conducta habitual del dios cuyo nombre en genitivo expresa que le pertenece. En realidad, esta fórmula no es sino una manifestación de una tendencia generalizada entre los pueblos itálicos. Conocemos otros ejemplos de estas fórmulas.

Primero: existe el sistema de los *indigitamenta,* en donde la función de una divinidad, el campo completo de su acción se distribuye en partes más o menos pequeñas y numerosas, cada una de las cuales está confiada a una entidad que no tiene ningún significado fuera de su inserción en el conjunto que dominan la divinidad "general" y sus sacerdotes: tal es, por ejemplo, la lista de los patronos de las faenas agrícolas, comenzando por *Veruactor,* que eran invocados por el flamen de Ceres.[25]

Segundo: se da el caso del desdoblamiento de una divinidad con un solo nombre, con o sin *cognomina* distintivos, siguiendo una bipartición lógica de su dominio; por ejemplo, de las dos Palas, a una le corresponde el ganado menor y a la otra el ganado mayor.[26] De las dos Carmentas, una está vuelta hacia el porvenir y la otra hacia el pasado, y a veces, aunque no siempre, se oponen como *Prorsa* (con algunas variantes) y *Postuorta.*[27]

Tercero: hay nombres dobles, formados por un nombre divino simple seguido de un adjetivo derivado del nombre de otra divinidad; por ejemplo, *Ops Consīua* es la Abundancia en granos (Ops), en la medida en que colabora estrechamente con el dios del almacenamiento y de los graneros (Conso); la especificación *Consīua* no conviene sino a la fiesta de agosto *(Opiconsīuia),* por oposición a la de diciembre (simplemente, *Opalia*), en que la relación entre Ops y Conso es diferente, puesto que no se trata ya de llenar los graneros sino, al contrario, de realizar el primer acopio de granos en vista de su próximo consumo.[28] Este procedimiento es antiguo, itálico; se le encuentra entre los umbros, en las *Tablas* de Iguvio, en las que es posible distinguir dos diosas

del miedo pánico que se desea infundir al enemigo: *Tursa Jouia* y *Tursa Martia*. Ambas expresan las dos formas o fuentes del "terror" que Júpiter y Marte saben imponer, cada uno según su naturaleza (magia, fuerza).[29] En estos casos se destaca el sustantivo, no el adjetivo: los personajes más importantes son Ops y Tursa, autónomos; Conso, Júpiter y Marte sólo conforman una variante de la especie Ops o Tursa.

Cuarto: por lo contrario, en las fórmulas donde un nombre divino se expresa con un sustantivo al que determina otro nombre divino, siempre el mismo, también un sustantivo, pero en genitivo, este último es el que destaca. Por ejemplo, en la fórmula *Nerio Martis,* el personaje más importante es Marte: Nerio no implica más variante que ésta y no existe sino en la medida en que se articula con Marte. Tal es el caso de cada nombre en la lista que figura en las *Noches áticas*.

Ciertas entidades de esta lista, todas femeninas, son oscuras precisamente porque las divinidades que debían explicarlas, nombradas en caso genitivo, son ellas mismas oscuras. Por ejemplo, lo poco que sabemos acerca de la más antigua teología de Saturno no nos permite entender mediante qué especie de "destrucción" o de "disolución" Lua puede expresar su acción o favorecer con ella.[30]

Existe, incluso, una anomalía: Herie Junonis. Todas las demás divinidades nombradas en genitivo eran masculinas; por tanto, las entidades nombradas en nominativo estaban, desde el principio, destinadas a convertirse en las mujeres de estos dioses, a formar con ellos parejas conyugales, según el modelo griego. Así, por ejemplo, Hora Quirini se convirtió en la mujer de Quirino y, como tal, se asimiló a Hersilia, mujer de Rómulo-Quirino; y así Nerio, en el capítulo de Aulo Gelio, desempeña el papel de la mujer de Marte, intercediendo con él para que se ponga término a la guerra de los sabinos. En Herie Junonis la relación es necesariamente de otro tipo. Si consideramos que Juno tenía a Hera (Hérè como *interpretatio graeca,* que se verificó con mucha anterioridad), por lo menos en la tríada capitolina, siguiendo el modelo de Hera[31] se llega a sospechar que es esta segunda naturaleza, esta esencia griega, la que se expresa de una o de otra manera en esta extraña figura, Herie, de la que no se conoce ninguna otra mención en toda la literatura y en toda la documentación romanas.

Las asociaciones más útiles para nuestro problema son las que se refieren a Marte y a Quirino. Cada uno de estos dioses está provisto de dos entidades, una en singular, Nerio, Hora, y otra en plural, Moles, Virites. Es evidente que en ambos casos la ciencia pontifical ha verificado un análisis y ha querido expresar ya sea dos aspectos complementarios del dios, o bien una bipartición

de su dominio. Para las entidades de Marte, la fórmula es evidente:[32] Nerio expresa el elemento moral de toda acción guerrera, la "naturaleza del **ner-*". Este apelativo, *ner-,* perdido en latín, es muy conocido en otras lenguas, sobre todo en indoiranio, e implica fundamentalmente bravura y energía. El plural Moles expresa el aspecto físico y mecánico de la victoria, a saber: el de las masas. Es posible que se trate de las masas musculares del individuo, pero, sobre todo, se refiere a las vastas unidades marciales, dado que cada uno de los soldados cuenta poco en tanto que persona.

La relación de Quirino con Hora y Virites probablemente sea de la misma índole, pero aquí los nombres de las entidades no resultan interpretables de inmediato.[33] Asociada al dios que protege a los *quirites,* es decir, a los **Co-uirites,* la entidad plural *Virites* alude sin duda a los elementos de la variedad civil de la masa que constituyen el pueblo, masa organizada y no amalgamada, en donde los individuos no son prescindibles (*cf.* el adverbio *uiritim* y el derecho "quiritario"). Pero ¿qué es Hora? Debido a su posición, paralela a la de Nerio, frente a otra especie de masa, podemos pensar que expresa, como Nerio, un aspecto o una motivación psicológica de la actividad de su dios. Es justamente lo que significa en osco —otra lengua itálica— la raíz *her-,* de la cual el nombre de Hora puede ser un derivado cuyo sentido es el mismo que el de la raíz latina *uel-*. Entre los oscos, la griega Afrodita se convirtió en una *Her-entas,* que equivale, por su forma, al latín *uol-untas,* si bien su sentido evoca más bien la *uol-up-tas.* El deseo, todas las formas del deseo: he aquí de lo que son patronos Quirino —a juzgar por las manchas de su flamen— y todo el grupo de divinidades del que forma parte:[34] abundancia, riqueza, placer, fecundidad… Así, a través de las dos entidades que se le adscriben, Quirino estaría caracterizado por lo que India asocia, en efecto, en el tercer nivel: en el plano social los *víśaḥ,* "los clanes, la masa humana organizada", y en el plano moral el *kāma,* "el deseo".

Estos largos prolegómenos contribuyen a precisar el problema de las dos divinidades asociadas a Neptuno, pues aunque las *comprecationes* citadas en las *Noches áticas* no consignan sino una de ellas, se trata sin duda de dos, presentadas a menudo como si formaran una pareja: Salacia y Venilia.

Por lo que se refiere a la interpretación de Salacia considerada por separado, ya se ha llegado a un acuerdo: esta deidad encarna la "fuerza rebotante" del agua, o, como decía Alfred von Domaszewski,[35] *"die Springkraft der Quelle", "das springende, schiessende Gewässer des Apennin".* Su nombre se deriva de la misma raíz que el verbo *salīre,* "saltar", y se articula con el adjetivo *salāx* del mismo modo que *audācia* y *pertinācia* se articulan con *audāx* y

pertinax. Pero Salacia no está sola: existe una Venilia, con la cual forma una pareja antitética según lo han pensado los antiguos y lo sigue pensando la mayoría de los modernos. Por desgracia, las explicaciones de los antiguos, viciadas por la asimilación total que hacen de Poseidón en Neptuno, se fundan en el postulado de que el dominio de Neptuno lo constituye esencialmente el mar. En consecuencia, se ha rechazado la relación de *Salacia* con *salax* en favor de otra etimología: la palabra técnica *salum,* es decir, de ninguna manera alta mar, sino el mar a poca distancia de la costa. Así, Varrón (de quien procede directa o indirectamente casi toda nuestra información al respecto) escribió en su tratado *De la lengua latina* (5, 72): *"Salacia Neptuni a salo, Venilia a ueniendo et uento",* "Salacia de Neptuno [es así llamada] a partir de *salum,* 'a lo largo, frente a la costa', y Venilia a partir de 'venir' y de 'el viento' ", el buen viento y el arribo —agrega— de los que habla Plauto: *"quod ille dixit, qui secundo uento uectus est tranquillo mari uentum gaudeo".* Varrón mismo lo precisa así, a través de san Agustín, en *La Ciudad de Dios* (7, 22): *"Venilia, inquit, unda est quae ad litus uenit, Salacia quae in salum redit":* "Venilia, dice [Varrón], es el agua que viene hacia la ribera, y Salacia, el agua que retorna hacia lo largo de la costa".

De esta manera, *Venīre, uenia, Venus* misma han servido a los antiguos para explicar *Venilia;*[36] por consiguiente, como sucede siempre que un nombre oscuro se presta a atribuirle varias etimologías, es muy poca la ayuda que puede ofrecernos para interpretar a la divinidad que lo lleva. Lo que por lo menos podemos inferir de todas las glosas es que Venilia, ya sea por sí misma o por su oposición a Salacia, se considera una divinidad tranquilizadora. Para precisar la articulación de estas dos entidades, basta sin duda con transponer las fórmulas varronianas desde el más reciente hasta el más antiguo dominio de Neptuno, es decir, desde el mar hasta las fuentes o manantiales, ríos y lagos, y con sustituir el sentido de los cambiantes movimientos de las aguas marinas por el régimen variable del curso ininterrumpido de las aguas terrestres. El prodigio del lago Albano referido a la fecha de las Neptunalia sugiere una fórmula simple.

En virtud de la "acertada" prolongación que la teoría romana de la *procuratio prodigiorum* ha permitido añadir a las escenas del lago en erupción y del río fatal, la leyenda romana está confeccionada, en efecto, como un díptico en el que todo se opone en sus dos partes. En la primera, los agentes son sólo los dioses, los inquietantes θεοὶ καὶ δαίμονες poseedores del lago, y en la segunda los ingenieros romanos. El fenómeno inicial es brutal: el río nacido del lago se precipita ciegamente hacia el mar, mientras que la rectificación final se

lleva a cabo progresivamente y de manera calculada; primero, el agua escala el cinturón montañoso y arremete, devastadora, impulsada por la fuerza que le imprimen sin cesar sus fuentes interiores; pero a la postre se muestra dócil, va por donde el hombre la conduce y fecunda los campos que antes había devastado. En suma, en forma dramática y extremosa, en términos de un conflicto —como suelen hacerlo los mitos— y con la intervención de los calificativos "malo" y "bueno", el relato pone de manifiesto los dos aspectos concebibles de toda corriente de agua que pasa en medio de cultivos y poblaciones. ¿No será esta misma filosofía natural la que justifica a las dos entidades encargadas de validar los poderes de Neptuno? Cuando el agua de las fuentes y de los ríos salta tumultuosamente, a veces para mal, aunque normalmente es para bien, pertenece a Salacia, tanto en el sentido en que Horacio hablará de las *Nymphae salaces,* encantadoras bailarinas, como en el sentido en que el *Canto de los Arvales* conjura —probablemente— a Marte para que "salte sobre el umbral" *(limen sali!).*[37] Y también en el sentido en que los rituales guerreros exigen a los sacerdotes del mismo Marte, los *Salii,* que salten sobre las armas.[38] Cuando, por el contrario, el agua sólo sigue tranquilamente su curso natural o se desvía dócilmente por los canales que ha preparado la mano del hombre, entonces procede de Venilia, ya sea que *uenire* figure o no en el origen de su nombre.

¿No es justamente a estos dos aspectos del agua corriente —y no al sentido conflictivo presente en la leyenda del lago Albano—, igualmente "buenos" y que se atribuyen a dos formas igualmente útiles para el riego, a los que alude Virgilio en el Libro Primero de las *Geórgicas,* cuando, tras haber invitado a los cultivadores a pedir al cielo *humida solstitia* y *hiemes serenas* (versos 100-103) especifica lo siguiente (versos 104-110)?[39]

> ¿Debo hablar de aquel que, en cuanto ha concluido la siembra, pone manos a la obra rebajando los terraplenes en terrones delgados, para luego llevar a esos surcos el río y los dóciles riachuelos? Y, cuando las hierbas se agostan sobre un suelo calcinado por el quemante sol, ved cómo hace que la onda descienda desde la escarpada cresta de una pendiente, y cómo el agua, deslizándose a lo largo de las pulimentadas rocas, con ruido sonoro, refresca con sus cascadas los campos resecos […].

"[F]luuium inducit riuosque sequentes": tal sería el estilo de Venilia; *"illa cadens per leuia laxa"* sería una de las modalidades de Salacia.

Neptunalia y Volcanalia

La poca luz que hemos podido arrojar sobre las Neptunalia y, a través de su leyenda, sobre Neptuno, de acuerdo con la forma en que el dios se articula con sus dos divinidades asociadas, ¿acaso nos permiten entrever y comprender otras agrupaciones de la teología romana?

Aun cuando las Neptunalia están situadas al principio de los días caniculares, en el 23 de julio, no parecen tener relación alguna con los incendios que amenazan a la ciudad y al campo durante los grandes calores. El fuego solar y el agua terrestre hacen buena pareja. Hay que esperar a la celebración de las Volcanalia, que tienen lugar precisamente al mes siguiente, el 23 de agosto, un poco después del fin de los días caniculares,[40] para encontrar a estos dos elementos en franco conflicto. Vulcano es, en efecto, el patrono del fuego, no en su aspecto animador, sino destructor y, como tal, no puede ser sino el enemigo de las aguas, tal como lo simboliza un cruel rito que pertenece a su festividad: el lanzamiento al brasero público, al Volcanal, de pececitos vivos. Un pasaje de los *Actos de los Arvales* nos muestra que en las mismas Volcanalia se hacen sacrificios en diversos lugares y a varias divinidades: a Quirino, en el Quirinal; a Ops Opífera (quizá en el Foro), a las Ninfas (y quizá a Juturno) en el Campo de Marte; a Vulcano en el *Comitium* (es decir, sin duda, en el Volcanal, en el *area Volcani*). Los intérpretes están ahora de acuerdo en reconocer en esta red de operaciones una medida preventiva contra los incendios y, en especial, contra los que en esa época amenazan a las mieses almacenadas: Vulcano gobierna al fuego; Ops protege al grano cosechado; Quirino encabeza el grupo de deidades al que pertenece Ops, y los ritos de su fiesta, los oficios conocidos de su flamen, demuestran que se interesa en los diversos momentos del desarrollo y el procesamiento de los granos; en fin, las Ninfas, así como Juturno, proporcionan el agua. De este modo encuentran expresión la causa y la materia de los temidos incendios, así como el medio para apagarlos.

Hay, por tanto, simetría y antítesis entre las Neptunalia y las Volcanalia, entre el 23 de julio y el 23 de agosto, entre los peligros que puede exorcisar cada una de estas fiestas: por una parte, se trata de la conservación y la utilización provechosa de las aguas durante los primeros grandes fuegos solares, pues el agua y el fuego son igualmente necesarios; por otra parte, se trata de la lucha con las aguas y contra el mal fuego que amenaza a todas las cosas y, sobre todo, al rico contenido de los graneros.

LAS NEPTUNALIA Y LAS FIESTAS DE JULIO

Nos gustaría poder utilizar las Neptunalia así interpretadas para esclarecer el significado de ciertas fiestas de julio, el primero de los seis meses víctimas del exilio de Ovidio. Como lo sabemos, aquí todo es misterio.

Georg Wissowa descubrió en el siglo pasado uno de los modos como se elaboraba el ferial romano. En el calendario, en el que todas las fiestas tienen lugar en fechas impares,[41] cuando dos fiestas se suceden con un intervalo de tres días[42] (por ejemplo, el 15 y el 19 del mismo mes), a menudo se relacionan estrechamente por lo que se refiere a su significado e intención. Hay que agregar a esto que cuando una tercera fiesta tiene lugar en el día impar disponible en medio de este intervalo (por ejemplo, el 17, entre el 15 y el 19), esta fiesta también se relaciona con la misma provincia ideológica. La fiesta de Vulcano, el 23 de agosto, nos proporciona, precisamente, un buen ejemplo de esta doble conexión: entre otras divinidades, hace que Ops, asociada a Conso, entre en acción para proteger del fuego las mieses almacenadas en los graneros. Ahora bien, al 21 y al 25 de julio les corresponden, respectivamente, las Consualia, fiesta de Conso, que es el dios del almacenamiento *(condere)* de los granos, así como las Opiconsiuia, que es la fiesta de Ops Consiua, la diosa de la abundancia almacenada.

Consideremos desde este punto de vista el marco de las Neptunalia. De una y otra parte, encontramos que el intervalo de los tres días lo forman el 21 de julio, segundo día de las Lucaria y, el 25, día de las Furrinalia, fiestas enigmáticas tanto la una como la otra. Por otra parte, siempre con el mismo intervalo, el primer día de las Lucaria, el 19, puede formar un conjunto con los idus del 15, en que se lleva a cabo la *transuectio equitum,* es decir, la conmemoración de la victoria del lago Regila que los Castores anunciaron casi de inmediato a los romanos haciendo beber a sus caballos en la fuente de la "ninfa" Juturno, antigua divinidad del agua corriente.

El nombre de las *Lucaria* se deriva aparentemente de *lūcus;* pero, ¿en qué sentido? Puede ser en el de "bosque sagrado" o, siguiendo la etimología más antigua, el de "claro *(cf. lūx)* practicado en un bosque". ¿Y a qué se debe la repetición (o la división) de los ritos, el 19 y el 21? Se ha llegado a suponer que las dos partes de la festividad tenían lugar en dos *luci* diferentes; pero la única glosa que hace una precisión al respecto (Pablo, 106 L^1 = 245 L^2) no habla sino de un solo emplazamiento, "un bosque sagrado muy vasto, *permagnus,* entre la Vía Salaria y el Tíber". Lo que podemos decir ahora es que, en-

tendida como lo hemos propuesto aquí, es decir, como un culto destinado a proteger contra la resequedad toda forma de vida, y ante todo la vida vegetal, la fiesta de las Neptunalia puede articularse sin necesidad de artificio cerca del Tíber, con los ritos celebrados en un *lucus,* cualquiera que sea el sentido, sagrado o laico, religioso o económico, que se dé a este vocablo.[43]

En cuanto a las Furrinalia, éstas se refieren a la divinidad Furrina, cuya antigüedad está garantizada por la existencia de un *flamen Furrinalis,* y que la helenización de la religión asimiló al rango de "ninfa" —como lo hizo con Salacia y con Venilia en otros contextos—, e incluso, tardíamente, en forma plural, *nymphae Furrinae* (*Forinae:* dativo plural, νύμφες Φορρίνες). Esto basta para establecer una afinidad entre esta diosa y Neptuno. Pero, para precisarla, habría que encontrar un asidero en algún rito perteneciente a las Ferrunalia, y no conocemos ningún rito de esta índole. Dos lugares de culto se mencionan por azar en la literatura: un *lucus Furrinae* en lo alto del Janículo, cerca del puente Sublicio (Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses,* 3, 46) y un santuario, el *fanum,* en la región de Arpino, junto a un puentecito, *ponticulus* (Cicerón, *Cartas a su hermano Quinto,* 3, 1, 4). Esta vecindad inmediata con un puente en ambos casos —pues los puentes, por otra parte, están confiados a la protección de Neptuno—, ¿se debe al azar?

En resumen, pese a nuestra ignorancia sobre el contenido de la mayor parte de las fiestas de julio, la de Neptuno, el 23, al principio de la canícula, al parecer es la culminación de un periodo comprendido entre el 15 y el 25, donde los otros días impares —salvo el 17, que sigue sin designación alguna— albergan, como auxiliares o accesorias, y desde el abrevadero de la ninfa Juturno hasta los puentes de la ninfa Furrina, pasando por el gran bosque situado a orillas del Tíber, unas leyendas o unos cultos que, ya sea en su totalidad o en parte, se derivan del mismo conjunto: la tranquila, aunque a veces también tumultuosa epopeya del agua que corre y que da la vida.

CONCLUSIÓN

El estudio que aquí concluye ha hecho algunas aportaciones tanto al conocimiento de la teología y de la mitología arcaicas de Roma, como a la investigación de los comienzos de la historiografía romana.

Por lo que se refiere a la religión, la leyenda de la erupción y, más tarde, de la domesticación del lago Albano no sólo coincide en el tiempo con las Neptunalia. En su forma fabulosa y dramática de un mal que se ha transformado en un bien, pone en escena lo que probablemente constituya la intención central de la fiesta: la regulación del curso de las aguas para el servicio del hombre. Esta fiesta debió ser al principio un mito de las Neptunalia.

Sin embargo, no se extendió por todo el territorio latino; sólo se estableció en él tras haber arraigado, como es frecuente, en un sitio particular. Y procede de lejos. Las afinidades de plan y de detalle que presenta con la leyenda irlandesa de la erupción del pozo de Nechtan y con la leyenda avéstica de Apąm Napāt̰, que oculta el X^{v}arənah en el lago mítico, la analogía de intención de las Neptunalia y del único rito conocido del indostano Apāṃ Napāt, todo esto nos lleva a interpretar que esta festividad no era sino la forma que adoptó en el Lacio un mito que ya era indoeuropeo. Y esta probabilidad refuerza a otra: pese a las dificultades particulares que encontramos en cada término, es sin duda el radical indoeuropeo **nepōt-~*nept-,* "descendiente, hijo de la hermana", el que figura en los tres nombres míticos: en el indoiranio **Apāṃ Napāt,* el irlandés *Nechtan* y el latín *Neptūnus.*

Aun cuando no pertenece a la mitología naturalista, el conjunto de representaciones que hemos identificado concierne al agua, elemento importante de la naturaleza y objeto de múltiples usos (sobre todo, como bebida y en la agricultura) y especulaciones (tales como el fuego en el agua, el agua explosiva). Por otra parte, en su forma romana, y quizá también en la irlandesa, este elemento está vinculado a un momento solar anual: el de los grandes calores.

En cuanto a la elaboración de la historia romana, la leyenda del lago Albano representa un nuevo ejemplo de la inserción en el tiempo nacional de un relato tradicional esencialmente mítico. La historia de los reyes preetruscos, el

relato mismo del nacimiento de Roma ya han puesto de manifiesto este procedimiento, pero el nuevo enfoque implica originalidades notables. Ante todo, la fecha relativamente tardía de un "acontecimiento" creado a partir de la forma histórica que se imprimió a un relato mítico. Además, el hecho de que este relato no pertenezca o no haya pertenecido originalmente a la pura ideología, sino, como acabamos de verlo, que haya sido vinculado a un momento del calendario. En otras palabras, la leyenda del lago Albano no se deriva de un mito teórico de gran alcance que pusiera en obra, por ejemplo, las "funciones" cuya articulación es garantía de la vida individual y social, sino que se trata de un mito práctico cuya aplicación resulta limitada y temporal.

La inserción de un mito en este punto preciso de la historia, al final de la guerra de Veyes, no podía llevarse a cabo sin cierta torpeza: en efecto, esta torpeza existe. ¿Cómo era posible que la "ciencia etrusca" supiera de antemano que el destino de la ciudad dependía de un fenómeno lacustre del que nosotros sabemos ahora que jamás pudo haberse producido? ¿Cómo, de parte de Roma, el prodigio del lago podía anunciar y prometer un futuro y dictar una conducta que no formaba parte de la teoría nacional de los prodigios? Otras intenciones no han hecho sino añadir aún más contradicciones; sobre todo, e indudablemente, la voluntad de asociar el asunto con el más famoso de los oráculos de Grecia: la erupción del lago, que normalmente hubiera sido conjurada por el procedimiento nacional de la *procuratio* (recurso a los *duumuiri sacris faciundis* y a la consulta de los libros), le está excepcionalmente impedida a "los sacerdotes", tras una inusitada confesión de su impotencia, y da lugar a dos consultas a extranjeros, que resultan concurrentes y, por fortuna, convergentes: al adivino capturado ante Veyes y al dios interrogado en Delfos. Verdaderamente, es mucho lo que se pone en juego. Por otra parte, resulta notable que la adaptación a la historia no haya sido acompañada por una temporalización, que es un aspecto en el cual los cronistas o los redactores de los Anales no han escatimado esfuerzos. Tampoco encontramos en esos Anales nombres propios de hombres ni de familias; no sabemos siquiera cómo se llamaban los magistrados ilegalmente instituidos y que fueron los responsables involuntarios de la cólera de los dioses. Y Marco Furio Camilo, que va a dominar sobre seis lustros de la vida romana, no desempeña este papel preponderante sino después de la domesticación anónima del agua desbordada.

En realidad, el "tema de Veyes" podría omitirse en este episodio. La prolongada duración del asedio —diez años de impotencia— preparaba con anticipación suficiente el contrastante escenario del éxito, rápido y completo, del *fatalis dux,* a cuya gloria hubiera cuadrado mejor un relato en que su vic-

toria no hubiera sido el resultado, militarmente hablando, sino de sus *consilia,* y no, en términos místicos, de unas obras de riego realizadas por otros al pie de los montes Albanos. Desde el punto de vista del conjunto de textos en los que figura, el episodio aparece, por tanto, como una entidad extraña y autónoma que quizá se introdujo en la epopeya debido, precisamente, a que hasta que Camilo fue dictador la epopeya contaba con más años que peripecias y necesitaba engalanarse para adquirir la categoría de pequeña *Ilíada* con algunas pinceladas literarias.

Por supuesto, una vez que ha sido posible identificar esta entidad extraña, el lector queda en libertad de determinar por razonamiento o de adivinar por intuición tantos "hechos" como pueda o quiera aceptar por lo que respecta al enfrentamiento final de Roma contra Veyes. El estudio que precede no pretende incidir de manera obligatoria sobre la apreciación histórica de los detalles del famoso asedio. En lo personal, es por otras razones, algunas de las cuales expondré en la Segunda Parte de este libro, por las que sigo siendo más escéptico de lo que lo permite el buen tono entre los historiadores que se especializan en Roma.

La crítica interna de este episodio aislado no nos permite determinar en que época el relato de la erupción del lago Albano transitó de la mitología o del folclor a la historia, ni, más generalmente, en qué época se configuró la *vulgata* de los últimos días de Veyes. Después de estudiar la gesta de Camilo, podríamos pensar que esto sucedió muy antiguamente, a partir de mediados del siglo IV a.C.

Segunda Parte

LA ESTACIÓN DE LA AURORA

A Wayland D. Hand
A Philip Levine
A Jaan Puhvel

I. CAMILO Y LA AURORA

La figura de Camilo domina el último siglo de "la historia romana antes de la historia". Es su segundo fundador antes de que un tercero haga virar dulcemente la *libertas* hacia el principado. Más que fundador, Camilo es restaurador; pero ante todo es salvador, y lo es más cabalmente que Publícola durante la violenta transición del *regnum* a la *libertas.* En aquel tiempo Roma no había sido ni conquistada ni destruida; su noble adversario, el etrusco Porsena, en todo opuesto al galo Breno, había renunciado a obtener más provecho de la ventaja adquirida: incluso, al levantar el asedio, reabasteció generosamente a los romanos exhaustos.[1]

No hay un solo episodio de la biografía de Camilo, en las escasas versiones que han llegado hasta nosotros, que no sea un *exemplum* y, además, lo es para las más diversas categorías de romanos: *exempla* en el arte militar, con su cálculo, su osadía, su astucia y su prudencia, que recorren desde la difícil toma de Veyes que el destino reservaba al *fatalis dux* hasta la derrota de la segunda banda de galos que quiso repetir la proeza de Breno. Pero también hay *exempla* de moral guerrera, porque este general eminente no está sediento de sangre: muestra lealtad hacia los enemigos faliscos y es generoso con los tusculanos descarriados. La moderación de ambas conductas resultó más eficaz que una victoria. También da *exempla* de moral personal: pese a disponer tan a menudo del poder absoluto no tiene más ambición que servir a Roma, incluso cuando ésta se muestra ingrata con él. Se le reprocha, en ocasión de su triunfo, un pequeño acceso de vanidad —que habría que analizar más de cerca—, pero luego, calumniado e injustamente desterrado, se abstiene de atraer con sus plegarias la cólera de los dioses contra la ciudad y sólo les pide que los romanos deploren su ausencia. Después, cuando se suscita una catástrofe que sobrepasa sus cálculos, vuelve al servicio sin ninguna arrogancia; al contrario, se asegura, en condiciones acrobáticas, la investidura por parte de los escombros del Estado que subsisten en el Capitolio. Acaso haya cedido a una antipatía personal contra Manlio; pero si es verdad que lo persigue hasta la roca Tarpeya es, ante todo, para salvar una vez más la *libertas.* En fin, proporciona *exempla* de sabiduría política: hace que entre en vigor la "nueva sociedad", en la que la plebe no sólo será defendida por sus magistrados revolucionarios, los

tribunos, ni estará limitada a recurrir a magistrados subalternos, sino que participará en todos los niveles del mando. Camilo es quien le abre al pueblo las puertas del consulado, y la vida pública de este dictador termina simbólicamente con un voto y la dedicación de un templo a la diosa Concordia.

Camilo y la historia

¿Hasta qué punto pertenece a la historia propiamente dicha este conjunto armonioso, esta constante demostración en actos perfectos de las virtudes necesarias para la grandeza romana? Como siempre sucede en estos casos, se ha debatido mucho sobre esta cuestión, pero con tales resultados que aún los historiadores más proclives a reconocer hechos en los bellos relatos tradicionales se han mostrado reticentes. Uno de los historiadores más grandes y de criterio más independiente, Theodor Mommsen, ha podido escribir que la gesta de Camilo se había convertido en "la más mentirosa de todas las leyendas romanas" *("die verlogenste aller römischen Legenden")*[2] y, muy recientemente, un crítico tan mesurado como el señor Robert Flacelière, el último editor de las *Vidas paralelas,* inicia su Introducción a la *Vida de Camilo* con esta advertencia:[3]

> ¿Tiene el personaje de Marco Furio Camilo mucho más consistencia histórica que el de Publícola? Es lícito poner esto en tela de juicio. Sin embargo, la época de Camilo es posterior a la de Publícola en más de un siglo, pues se supone que vivió del 445 al 365 a.C., según los datos tradicionales. No obstante, la mayoría de los relatos que se refieren a él tienen un carácter legendario tan acentuado que podemos preguntarnos si en verdad existió. Es posible, empero, que un romano de este nombre se haya apoderado de Veyes hacia el año 396, aunque no es verosímil que luego haya derrotado a los galos que habían tomado e incendiado Roma.

¿En dónde comienza y en dónde termina lo que es verosímil de este personaje? Para responder a esto hay que insistir en citar las primeras frases del Libro Sexto de Tito Livio. En este texto, después de haber relatado la toma de Veyes y la ulterior destrucción de Roma, y tras haber reconstruido el patético discurso con el que Camilo impide que los romanos emigren a Veyes, el historiador hace un alto para declarar que todo cuanto él ha escrito hasta ese momento es de veracidad incierta. Y expone sus razones de este modo:[4]

> He reseñado en los cinco libros precedentes todo cuanto ocurrió desde la fundación de Roma hasta que ésta fue tomada por los galos. Estos acontecimientos son oscuros no sólo debido a su antigüedad, la cual hace que escapen de nuestra mirada por la gran distancia desde la que los contemplamos, sino también por lo poco que entonces se recurría a la escritura que, no obstante, es el único medio para salvar del olvido al pasado. Pero, además, gran parte de lo que se conservaba en los libros de los pontífices, en los archivos del Estado o en las memorias de los particulares pereció en el incendio que consumió a la ciudad.

De hecho, la incertidumbre que gravita sobre la historia romana no se limita al relato de la resurrección de Roma, preñado manifiestamente, como el de su ruina, de tantos gestos edificantes. El año 390[5] no transforma de pronto la calidad del tema, y el Camilo posterior a esa fecha no se convierte, de la noche a la mañana, en una figura más consistente, así como tampoco sus acciones llegan a ser hechos mejor fundados en la realidad.

El voto a Mater Matuta

¿En qué se fundamenta esta bella novela que de tal manera escapa a los asideros ordinarios de la historia? Si sólo se tratara de este personaje, la pintura de sus virtudes y de sus méritos podría considerarse una creación *ex nihilo* que obedece a una intención educativa, una imagen edificante de "el romano tal como debería ser". Pero también existen acontecimientos —sucesos inciertos— que forman parte de su novela o que el personaje crea; hay, en la manera en que sufre, atraviesa por o domina estos acontecimientos muchas precisiones, a veces extrañas, que carecen de valor moral. ¿De dónde procede este rico material que constituye un repertorio tan coherente como el de las virtudes que le sirven de escenario?[6]

Durante muchos años he buscado en vano para ver si las enseñanzas de la nueva mitología comparada, o bien los recientes avances del estudio directo de la religión romana, podían ser de provecho para una interpretación parcial o total. Los ejemplos de las vidas de Rómulo, de Numa, de Publícola, ricos en mitos transformados, me animaron a explorar la primera vía con objeto de descubrir, respecto a Camilo, un asidero de este tipo. Pero en veinte años de ensayos no he logrado este propósito. La segunda vía, el examen de la conducta religiosa de Camilo, no parecía más prometedora: el respeto que tantas veces afirma tener a los dioses capitolinos no podría caracterizarlo, excepto,

quizá, por oposición a Manlio, el cual no está muy lejos de considerarlos sus deudores. Las dos grandes divinidades a las que Camilo solicita favores y que lo ayudan a tomar Veyes son extranjeras: el Apolo de Delfos y la Juno de la ciudad, es decir, sin duda una *interpretatio romana* de alguna Uni etrusca. Al menos por lo que se refiere a Apolo, el general no hace sino seguir la política del Senado, el cual, según la leyenda, ya había asociado al dios délfico con la empresa de Veyes cuando se suscitó el prodigio del lago Albano. Aún quedaba entre los destinatarios de los votos de Camilo una divinidad propiamente romana: Mater Matuta, a quien promete, al salir de Roma rumbo al campo frente a Veyes, dedicarle un templo si regresa victorioso. Pero Mater Matuta es una diosa menor, a la que se supone que Camilo tenía una devoción particular, u ocasional, de manera privada. Más de un general romano, en plena historia, tuvo la originalidad de dirigir su voto a un protector modesto, inesperado.

Sin embargo, fue Mater Matuta la que a principios de 1971 me proporcionó la clave que, de hito en hito, abrió numerosas puertas en la trayectoria de Camilo. Los detalles de los avances de la pesquisa no tienen mucha importancia. He aquí las etapas y los resultados.

Recordemos los hechos:

> El décimo año de la guerra —dice Plutarco (*Camilo,* 5, 1)—, el Senado destituyó a los otros magistrados e hizo dictador a Camilo, que nombró a Cornelio Escipión jefe de la caballería. Su primera preocupación consistió en formular votos. Prometió, si la guerra tenía un fin venturoso, celebrar los Grandes Juegos y dedicarle un templo a la diosa a la que los romanos llamaban Mater Matuta.[7]

Y ésta es una de las ocasiones en que Plutarco, en su copiosa obra de polígrafo, consigna la ficha que había elaborado sobre esta diosa y que, junto con algunos versos de Ovidio, sigue siendo nuestra fuente de información principal sobre ella.[8]

Tito Livio dice lo mismo, tras una solemne introducción (5, 19, 1-6):

> Los juegos y las Fiestas Latinas se habían renovado; el agua del lago Albano se había desviado a través de los campos y los destinos acechaban a Veyes. En consecuencia, el general al que habían elegido para llevar la ruina a esta gran ciudad y lograr la salvación de la patria, Marco Furio Camilo, fue nombrado dictador y él a su vez designó a P. Cornelio Escipión jefe de la caballería. Este cambio de general en jefe transformó radicalmente toda la situación: las esperanzas, el ánimo de los hombres y la fortuna misma de la ciudad tomaron un nuevo curso.

> Antes que nada castigó según los usos militares a los soldados que, durante el primer miedo pánico que se suscitó, habían huido del campo ante Veyes; logró así que no fuera el enemigo al que el soldado temiera más.
>
> Luego, tras haber fijado el día de los enrolamientos, corrió entre tanto hacia Veyes para reafirmar el valor de la tropa. De regreso en Roma procedió a la leva de un nuevo ejército: nadie intentó esquivar el servicio militar. Mejor aún: los jóvenes extranjeros, latinos y hérnicos, se presentaron como voluntarios para participar en la guerra. El dictador se lo agradeció en pleno Senado y, habiendo completado de esta manera todos los preparativos militares, formuló el voto, mediante un senadoconsulto,[9] de celebrar los Grandes Juegos después de la toma de Veyes y de dedicar un templo a la diosa Mater Matuta, templo que ya había dedicado en otro tiempo el rey Servio Tulio, y que se había restaurado.[10] Salió entonces de Roma al frente de su ejército [...].

Por supuesto, después de la victoria el voto se cumplió. Tito Livio da cuenta del hecho en tres palabras (5, 23, 7). Plutarco no menciona esto, sin duda porque considera que se sobreentiende.

Mater Matuta no tiene nada de misterioso.[11] Pese al extraño rechazo de ciertos autores contemporáneos, la deidad era lo que se infiere del segundo elemento de su nombre —del que se deriva el adjetivo *matutinus*— y lo que expresa, por ejemplo, el poeta Lucrecio con toda claridad: la diosa de la aurora. Esta divinidad no era objeto de culto cotidiano o, por lo menos, nada de esto se nos ha transmitido. En compensación, una vez al año el curso de las estaciones le confería un papel importante. Su fiesta estaba fijada, en efecto, el 11 de junio, es decir —cuando ya se había rectificado bien el calendario—, poco antes del solsticio de verano,[12] en el momento en que la duración del día no ha dejado de aumentar desde hace seis meses en detrimento de la duración de la noche, y cuando parece estabilizarse para, acto seguido, dar comienzo al movimiento inverso, a un retroceso que culminará seis meses después en los "días reducidos", en la crisis del solsticio de invierno que rige otra diosa, Angerona. Por tanto, es probable que la fiesta así ubicada en el calendario, o por lo menos su intención naturalista, fuera alentar a la aurora o a las auroras cotidianas contra la ofensiva: el aumento inminente del tiempo nocturno. También podría considerarse la intención de fortalecer a las auroras contra su pereza. Los dos ritos que conocemos a este respecto se orientan en este sentido: una esclava, introducida en el templo de la diosa, era expulsada violentamente de allí por las damas romanas; luego estas damas tomaban en sus brazos y recomendaban a la diosa no a sus propios hijos, sino a los de sus hermanas. Si, como

es lo normal en los actos de magia simpática, con estas dos mímicas se pretendía reproducir las acciones de la Aurora misma, esos gestos no podían sino simbolizar, por una parte, la expulsión de la invasora, la nefasta oscuridad, por las auroras venideras y, por otra parte, la acogida que las auroras dan al sol cada día, los cuidados que le prodigan al joven astro y que la buena noche, y no ellas, las efímeras auroras, ha llevado en su seno y acaba de dar a luz.

Tal es la diosa a la que el *fatalis dux,* o más bien, más allá de su incierta persona, los autores de su gesta han elegido para confiarle sus buenas empresas.[13] ¿Es esta predilección por la Aurora algo sin mayor importancia, o bien tiene, en el resto de la vida de Camilo, resonancias o consecuencias?

Solisque, 1

Un primer indicio de respuesta a la pregunta anterior fue propuesto desde 1956 por Jean Hubaux.[14] Después de asistir a mi exposición sobre Mater Matuta, en abril de aquel año en la Universidad de Lieja, a este especialista le llamó la atención un detalle del relato que concluye, en Tito Livio, la epopeya de Veyes, a saber: el triunfo[15] que celebra el general victorioso precisamente antes de cumplir sus votos a la Juno de Veyes y a la Aurora latina (5, 23, 4-7):

> Al regreso del dictador, todos los órdenes del Estado salieron a su encuentro, formando una muchedumbre como jamás se había reunido en honor de ningún general. En cuanto a su triunfo, éste sobrepasó considerablemente la medida de los honores señalados normalmente para esta ceremonia. Lo que más atraía las miradas era Camilo mismo, entrando en la ciudad en un carro al que iban uncidos caballos blancos, aparato que consideraba poco decente el simple ciudadano de una república y hasta un simple mortal. Incluso se llegó a considerar que el dictador era religiosamente culpable por haber usurpado los caballos de Júpiter y del Sol, y fue ésta la principal razón por la que su triunfo tuvo más brillo y aparato que aprobación. Luego escogió el emplazamiento del templo de Juno Regina, sobre el Aventino; efectuó la dedicación del templo de Mater Matuta y, una vez cumplidas estas ceremonias divinas y humanas, abdicó de la dictadura.

Este Sol, que se interpretó un tanto prematuramente como Apolo, es asombroso. Si era necesario que hubiese un sacrilegio,[16] ¿no bastaba con el sacrilegio mayor, el que ofendía al padre de los dioses, al dios que había sido el más grande en Roma antes y después del establecimiento del culto capitolino? De

hecho, todas las demás fuentes sólo nombran a Júpiter. Así lo hace también Plutarco (*Camilo,* 7, 1-2):

> ¿Fue la grandeza de su hazaña —haber destruido, tras diez años de sitio, a la rival de Roma— lo que hinchó su orgullo? ¿O fue el cúmulo de alabanzas de que se vio rodeado? En todo caso, concibió sentimientos incompatibles con una magistratura republicana. Peor aún, celebró un triunfo insolente: atravesó Roma en un carro al que iban uncidos cuatro caballos blancos, lo cual no ha hecho ningún general, ni antes ni después de él, pues los romanos consideran que ese atelaje sagrado está reservado al rey y padre de los dioses.

En resumen, se tiene la impresión de que fue Tito Livio, y sólo él, quien se empeñó en evocar aquí, sin ningún beneficio aparente para el interés novelesco, una cuadriga solar que no puede ser sino la del griego Helios, conocido por los romanos cultos de su época. Con este artificio se propuso evidenciar la presencia del "Sol" entre las divinidades a las que Camilo se supone quiso asimilarse orgullosamente cuando triunfó en Veyes. Es preciso que Tito Livio haya tenido una razón para hacer esto, tanto más cuanto que esta mención del dios Sol es la única que encontramos en toda su historia legendaria, en los seis primeros libros *ab urbe condita.*[17] ¿Cuál fue esta razón?

Las batallas del dictador Camilo en la Aurora

La observación de Jean Hubaux, según nos inclinamos a pensar a partir de estas simples reflexiones, habrían iniciado, desde 1956, la indagación sobre un punto preciso: la diosa Aurora, después del asunto de Veyes, en que ella había servido a Camilo con su propio nombre y según el procedimiento ordinario del *uotum,* ¿no habría seguido dispensándole sus favores? ¿No le habría ayudado en alguna ocasión por medio de lo que constituye su dominio material y su medio propio de acción: el despuntar cotidiano del sol, el momento mismo del alba? De hecho, esta necesaria y fácil investigación se llevó a cabo a lo largo de tres lustros.

A juzgar por el contenido de los datos que Plutarco, consignando el voto de Camilo, añadió como paréntesis explicativo del nombre de Mater Matuta, no parece que este autor haya sido consciente de que esta diosa era la de la Aurora: para él no es sino la modalidad, el nombre latino de la griega Leucotea,

y es mediante la fábula de esta infortunada y devota tía de Baco como explica los ritos singulares de la fiesta de las *Matralia*. Sin embargo, una lectura asidua de su *Vida de Camilo* pone de manifiesto una característica que hasta hace poco había pasado inadvertida y que no puede explicarse sino por una intención: la de manifestar una relación fundamental entre el héroe y el fenómeno de la aurora.

Después de la dictadura que le permitió tomar Veyes, Camilo recibe en cuatro ocasiones esta magistratura excepcional, que concentra en un solo hombre todos los poderes y todas las responsabilidades.[18] Una de estas dictaduras, la penúltima, no tiene más motivación ni contenido que los arduos problemas de las relaciones entre el patriciado y la plebe, y en ella no figura ninguna guerra con el exterior. Pero, por lo que se refiere a las otras tres —la segunda, la tercera y la quinta del cuadro completo—, cada una de ellas es resultado de un estado de guerra que pone a Roma en gran peligro, y en cada ocasión Camilo logra al primer intento una victoria contundente. *Ahora bien, estas tres batallas se entablan en la aurora y en condiciones que aseguran el éxito.*

La primera batalla se sitúa al final de la catástrofe que causaron los galos. Durante el exilio de Camilo, los romanos fueron derrotados en Alia por las hordas de Breno y Roma fue tomada y destruida, con excepción del Capitolio. Desde el exterior, con los despojos de las legiones que lograron escapar al desastre de Alia, Camilo consigue reunir un nuevo ejército y los senadores refugiados en el Capitolio lo declaran o hacen que se le declare dictador por segunda vez. Entonces Camilo marcha hacia Roma. Mientras tanto, el Capitolio ha tenido que negociar y comprar la salida de los galos a un elevado precio en oro, debidamente pesado. Todos los niños de Occidente han visto, ilustrada en sus libros de historia o de lectura, la escena del jefe bárbaro en el momento de añadir su espada y su escudo al peso de la balanza, y su exclamación ha atravesado los siglos: *Vae uictis!* o, como dice Plutarco, τοῖς νενικημένοις ὀδύνη. Pero he aquí que llega el ejército de Camilo (cap. 29):

> Mientras los romanos discutían entre sí y con los celtas, Camilo, a la cabeza de su ejército, ya estaba a las puertas de la ciudad. Al enterarse de lo que estaba ocurriendo ordenó que lo siguiera el grueso de su tropa, en perfecta formación y a paso lento, mientras él, llevándose a sus mejores hombres, llegaba a toda prisa hasta el sitio en que se encontraban los romanos. Todos le abrieron paso y, en orden y en silencio, lo recibieron como a su magistrado soberano. Quitó de la balanza el oro y se lo dio a sus lictores; luego ordenó a los celtas que se llevaran la

balanza y las pesas, pues añadió que según los usos romanos había que salvar a la patria con el hierro, no con el oro. Breno protestó, indignado, contra esta ruptura del acuerdo, contra lo que él llamaba una violación del derecho. Pero Camilo replicó que como el convenio no se había concertado en condiciones regulares era nulo y no había lugar: él había sido nombrado dictador antes del acontecimiento y, según la ley, no había más autoridad que la suya. Breno había negociado con hombres no calificados y era en ese momento, y sólo entonces, les dijo, cuando ellos podrían formular sus condiciones: allí estaba él, ante ellos, investido por la ley del poder de concederles la gracia, si la solicitaban, o de castigarlos si se obstinaban en sus propósitos. Al oír estas palabras, Breno, furioso, echó mano a las armas y ambos bandos empezaron a dar mandobles y a empeñarse en una refriega que sólo podía ser confusa, puesto que ocurría todo en las casas, en calles estrechas, en sitios que no permitían formar como es debido una línea de combate. Pero pronto Breno, recobrando la sangre fría, se llevó a los celtas a su campo, con pocas pérdidas. Durante la noche [νυκτός], hizo que todos los suyos salieran de la ciudad y se los llevó a acampar a sesenta estadios de allí, al lado de la gran vía de Gabies. Al despuntar la aurora [ἅμα δ᾽ἡμέρᾳ], Camilo ya estaba allí, ante él, revestido con todas sus armas refulgentes, a la cabeza de los romanos, para entonces llenos de confianza en el triunfo. Se trabó una violenta batalla que duró mucho tiempo. Al fin, Camilo hizo huir en desorden al enemigo, efectuó una gran carnicería y tomó su campo. A los que huían en tropel los alcanzaron y los mataron allí mismo. La mayoría de los enemigos se dispersó, pero los habitantes de las aldeas se abalanzaron sobre ellos y los mataron sin piedad.

Y Camilo recibe los honores de un segundo triunfo.

En su tercera dictadura, Camilo se enfrenta a una coalición de volscos, latinos y etruscos. La situación es muy grave. El ejército romano, a cuya cabeza están los tribunos consulares, se ha dejado encerrar y asediar en su propio campo. Es necesario liberarlo (34, 1-5):[19]

Nombrado dictador por tercera vez, Camilo se enteró de que el ejército que mandaban los tribunos estaba asediado en su propio campo por los latinos y los volscos, de modo que tuvo que recurrir a armar a los ciudadanos que habían sobrepasado la edad de servir en el ejército. Rodeó el monte Maecio con una amplia maniobra envolvente, colocó a sus fuerzas en la retaguardia del enemigo, sin que éste lo advirtiera, y mandó encender muchas fogatas para señalar su presencia. Al ver esto, los asediados se reanimaron y resolvieron hacer una salida para entablar el combate. En cuanto a los latinos y los volscos, se encerraron

en sus atrincheramientos y fortificaron su campo por todas partes, fabricando barricadas con gran cantidad de madera. Acorralados entre los dos ejércitos, estaban decididos a esperar a que les llegaran refuerzos y también esperaban el auxilio de los etruscos. Camilo entendió su plan y, temiendo verse rodeado a su vez como él había rodeado al enemigo, se apresuró a aprovechar las circunstancias. Como las defensas del enemigo eran de madera, y como soplaba un viento fuerte desde las montañas al despuntar el día [ἅμα φάει], ordenó hacer una provisión de proyectiles incendiarios, y luego, a las primeras luces del día [περὶ τὸν ὄρθρον], puso en movimiento a sus hombres. Ordenó a un cuerpo de efectivos atacar del lado opuesto, con dardos y lanzando gritos, mientras él mismo, al frente de los que debían lanzar los proyectiles incendiarios, avanzaba por el lado en que el viento sopla más fuerte ordinariamente y se colocaba frente a las trincheras enemigas. Allí esperó el momento propicio y, cuando el combate ya se había iniciado, cuando el sol se elevó en el horizonte y el viento empezó a soplar con más fuerza [ἐπεὶ δὲ συνεστώσης τῆς μάχης ὅ θ’ ἥλιος ἀνῄει καὶ τὸ πνεῦμα λαμπρὸν ἐξέπιπτε], dio la señal de ataque e hizo llover sobre las trincheras una granizada de proyectiles incendiarios. El fuego abrasó rápidamente las barricadas de madera, formadas por postes aserrados, y cundió por todo el contorno del recinto fortificado. Los latinos no disponían de nada para detener o sofocar el incendio y ya su campo era presa de las llamas. Se concentraron en un espacio reducido, pero pronto se les obligó a salir. Cayeron luego sobre sus enemigos que esperaban en ordenada formación ante las trincheras. No escapó sino un pequeño número. En cuanto a los que se habían quedado en el interior del campo, todos resultaron quemados y el incendio sólo pudo sofocarse cuando los romanos entraron a entregarse al pillaje.

La coalición se deshace, Camilo recibe la rendición de los volscos, completa su éxito con energía y obtiene su tercer triunfo.

En su quinta y última dictadura, Camilo, ya anciano, vuelve a enfrentarse al adversario celta. Una inmensa banda de galos, procedentes del Adriático, logra llegar hasta las inmediaciones de Roma. El Senado y el pueblo, por unanimidad, nombran dictador a Camilo (41, 1-6; 42, 1):

Los celtas se habían aproximado a Roma y habían establecido a orillas del Anio su campo, repleto de un grande y pesado botín de guerra. Camilo ordenó a su ejército salir y tomó posiciones en lo alto de una colina que bajaba en pendiente suave y con muchas anfractuosidades, en las que pudo disimular la mayor parte de sus fuerzas haciendo creer al enemigo que, por temor, la parte visible de sus

fuerzas se había instalado en la cima. Para reforzar esta errónea creencia, no hizo ningún movimiento contra los bandidos que avanzaban hasta el pie de la colina. Después de fortificar su atrincheramiento, Camilo permaneció inmóvil hasta que vio que una parte de la tropa enemiga forrajeaba desordenadamente mientras que el resto, en el campo enemigo, se dedicaba a comer y a embriagarse. Entonces, todavía en plena noche [τότε δὲ νυκτὸς ἔτι], llevó adelante a su tropa ligera para impedir que los bárbaros se desplegaran y poder romper sus filas en cuanto hicieran una salida. Luego, al despuntar el día [ὄρθρου], hizo que descendieran sus infantes y los formó en la llanura, de manera que los bárbaros, que creían poco numerosas las fuerzas romanas y carentes de mayor empuje, descubrieran que eran un gran número y encendidas de ardor bélico. El primer efecto de este espectáculo fue abatir la seguridad de los celtas, cuya vanidad no podía concebir que los atacaran. En seguida, las tropas ligeras, cayendo sobre el enemigo y empujándolo antes de que pudiera adoptar sus formaciones habituales para distribuirse en batallones, lo obligaron a combatir al azar y en completo desorden. Para concluir, Camilo hizo que intervinieran sus infantes de retaguardia. Los celtas se abalanzaron contra ellos blandiendo sus espadas.[20] Pero los romanos, oponiéndoles sus largas picas [las que Camilo había mandado fabricar especialmente para esa ocasión], y oponiendo a los espadazos las partes del cuerpo cubiertas de hierro, hicieron ineficaz el metal de los bárbaros, blando y martillado en láminas tan delgadas que muy pronto sus espadas se doblaron y se torcieron, mientras que sus escudos eran traspasados y hechos más pesados por las picas que en ellos se quedaban clavadas. Así, abandonando sus propias armas, los celtas intentaban apoderarse de las de los romanos y desviar las picas asiéndolas con ambas manos. Pero cuando los romanos los vieron desarmados cargaron contra ellos espada en mano. Las primeras filas del enemigo sucumbieron y las demás huyeron hacia la llanura, pues Camilo dominaba las colinas y las alturas. En cuanto al campo de los bárbaros, que en su arrogancia se habían olvidado de fortificar, bien sabían que caería fácilmente […].

Tal fue la última de las batallas militares que libró Camilo, pues la toma de Velitres, que luego se rindió sin combatir, fue simplemente una prolongación de esta victoria. Pero le quedaba por dar la más grande y ardua de las batallas políticas […].

Así, estas decisivas tres acciones de guerra, las únicas en que Camilo manda como dictador, se entablan en la aurora y prácticamente se ganan desde el comienzo, sin mayores peripecias, incluso cuando se prolongan en el transcurso del día.

Esta precisión es en especial importante respecto de la primera batalla. De no ser esencial para el relato, el orgullo de los romanos se habría satisfecho con situar el desquite todo, la aniquilación de los galos, durante la tarde o durante la noche de la víspera y en Roma misma. ¡Qué bello espectáculo hubiera sido! El insolente jefe bárbaro abatido al primer golpe y castigado ante su famosa balanza, añadiendo esta vez a sus platillos el peso de su cadáver; los galos, masacrados en el lugar mismo en que habían osado golpear a los sacerdotes romanos y a sus delegados consulares. En vez de esta escena de "programa propagandístico" Plutarco ofrece al lector un debate jurídico entre Camilo y Breno, seguido por una reyerta que la estrechez de las calles impide que se convierta en una verdadera batalla. Muy pronto, sin siquiera ser hostigado y sin pérdidas considerables, Breno se retira y se repliega en su campo, en algún lugar de la ciudad; pero luego, durante la noche, sale de la urbe y acampa en las afueras. Y es allí donde Camilo, que lo ha dejado salir de Roma, lo alcanza y lo sorprende unas horas más tarde. La expresión griega hace hincapié en lo inesperado del ataque y en la confusión de los galos: "Al despuntar la aurora, Camilo ya estaba allí, ante él", ἅμα ἡμέρᾳ παρῆν ὁ Κάμιλλος ἐπ᾽ αὐτόν. ¡Y qué figura la de Camilo! ὡπλισμένος λαμπρῶς, "revestido con todas sus armas refulgentes". ¿Por qué emplear esta precisión —que jamás encontraremos más adelante en estos textos y que aquí mismo nos asombra, puesto que Camilo, acabado de llegar de su exilio, ha debido de tener otras preocupaciones más importantes que la de procurarse una rica armadura—, si no es para añadir una nota casi maravillosa al genio militar del personaje? El surgimiento del general romano ante Breno es una luminosa epifanía que se verifica en la aurora.

Tampoco es un detalle sin importancia que la segunda victoria sea ganada en la aurora: si Camilo ataca al despuntar el día, no es para hacerlo por sorpresa, sino porque la maniobra que ha ideado necesita del fenómeno natural que en este lugar se produce habitualmente sólo en determinado momento. Porque debemos entender, por supuesto, que el fuerte viento de la aurora no sólo sopla en un día determinado, sino regularmente, y que Camilo debió informarse de esta circunstancia desde su llegada, durante la noche, puesto que se da tiempo para idear y hacer acopiar y llevar las materias combustibles que no pueden serle útiles sino en el momento de la aurora y porque, una vez terminados sus preparativos, espera, en efecto, la llegada de la aurora y el soplo atmosférico que van a facilitar la conflagración.

Respecto a la tercera victoria, el interés por la aurora se manifiesta en un nivel más trivial porque sólo permite el ataque por sorpresa. Pero tampoco

esto es de poca monta, y merece recalcarse que haya sido este plan de ataque, y no otro, el que Camilo eligió.

Acaso se considere que esta repetición es fortuita y que carece de un significado especial, aun cuando es tan regular y tan completa, puesto que estas tres victorias son todas las que Camilo obtiene cuando detenta un mando único y no compartido. Es también una repetición muy variada, ya que el motivo de la aurora desempeña allí un papel diferente en cada ocasión, además de que se trata de una repetición que viene a reforzar, en los dos primeros casos, un detalle que carece de implicación lógica, que no exige necesariamente el despuntar del día como tal: la armadura del general, refulgente a la luz del alba. ¿Y qué decir del fuerte viento que no sopla ni en la noche ni en el día, sino precisamente cuando el cielo empieza a aclararse?[21] ¿No es más lógico pensar que Camilo —que había puesto con éxito la tarea de su primera dictadura bajo la tutela de la diosa Aurora, y que esta diosa había favorecido entonces—, a lo largo de su vida, en cuanta ocasión es el jefe supremo, sigue siendo vencedor con la misma esperanza y con el mismo favor divino, actuando a la hora del día en que la diosa está activa? O, en otras palabras, ¿no será que los autores de su gesta no han querido hacer de él sólo en las circunstancias de la toma de Veyes, sino a todo lo largo de su vida militar, un protegido típico de Mater Matuta, recalcando, en lugar de descartarlas, las características solares que implicaba esta honorable definición?

Solisque, 2

Retomemos el texto de Tito Livio para comprobar que en los relatos que hace de los mismos sucesos no subsiste nada de este *leitmotiv*. En las dos primeras ocasiones este historiador es extremadamente conciso: no especifica el tiempo ni la hora de la hazaña guerrera y suprime el detalle auroral. En cuanto a la tercera, la ha desplazado extrañamente para, por así decirlo, despojar al tema de su atractivo. Así, dice de la batalla contra Breno (5, 49, 6):

> En una segunda batalla más regular, librada en el octavo hito sobre la vía de Gabies, los galos que se habían reagrupado allí después de huir fueron vencidos bajo el mando y los auspicios del mismo Camilo. La carnicería fue completa. Se tomó el campo enemigo y no quedó nadie que llevara la noticia del desastre.

Y sobre la batalla contra los volscos se expresa como sigue (6, 2, 9-13):

> Los volscos habían entrado en la guerra por desprecio a los romanos, en la creencia de que los galos casi habían aniquilado a la juventud romana. Pero la noticia de que Camilo era el comandante en jefe los llenó de tal terror que se encerraron en un campo atrincherado, fortificado a su vez con un amontonamiento de ramas que debía impedir el acceso a los romanos. Al ver esto, Camilo dio la orden de prender fuego a ese obstáculo de ramajes. Por azar, un viento muy fuerte soplaba en ese momento en dirección al enemigo *[forte erat uis magna uenti uersa in hostem].* El incendio no sólo abrió un pasaje, sino que como las llamas invadieron el campo, el vapor, el humo y el crepitar mismo de este cúmulo de materia verde desanimaron al enemigo al grado de que los romanos tuvieron entonces menos dificultad para forzar el atrincheramiento, lo cual no habrían podido lograr tan fácilmente si hubieran tenido que atravesar aquel brasero. El enemigo fue derrotado y destrozado.

Así, la aurora y las armas que ella hizo refulgir sobre Camilo no figuran en el relato de la primera victoria. Por lo que se refiere al relato de la segunda, la aurora también desaparece y el viento no se vincula con ella, sino que sopla "por azar", *forte,* sólo Dios sabe cuándo.[22]

Tito Livio se expresa así sobre la batalla contra la segunda invasión gala (6, 42):[23]

> Fue en ese año cuando el dictador Marco Furio entabló batalla contra los galos en territorio albano. Aunque el recuerdo de su antigua derrota había dejado entre los romanos un sentimiento de extremado terror, esta vez su victoria no fue ni incierta ni difícil. Los bárbaros fueron matados por millares durante la batalla, y también sucumbieron por millares cuando se tomó su campo. La mayoría de los sobrevivientes, en completo desorden, llegó a Apulia y escapó de sus perseguidores tanto por la lejanía de este refugio como por la dispersión que en ellos causaron el pánico y los azares de la huida.

También esta vez la aurora desaparece del cuadro.

Ante este segundo balance de la situación resulta difícil no pensar que constituye un nuevo ejemplo del muy conocido rechazo que Tito Livio manifiesta hacia toda tradición que sobrepasa la protección general de los dioses —de la que dan testimonio brillante la historia de Roma y las biografías de sus grandes hombres—, que declara la intervención particular de una divinidad en la vida de un individuo y que refleja la intimidad de un ser humano con un ser sobrenatural. Desde el comienzo de su obra, Tito Livio no teme acusar de

impostura a la vestal que pretendía haberse unido a Marte (1, 4, 3), y luego da a entender que él tampoco creía en las relaciones amistosas de Numa con la ninfa Egeria (1, 19, 5). Más adelante, cuando tiene que referirse a los rumores que corren sobre Escipión, hijo de Júpiter, su renuencia será tan evidente como su discreción (26, 19, 1-8).

Confirma esta impresión el empleo que ha hecho Tito Livio de lo que constituye la motivación principal de la tercera victoria auroral. La aurora, escamoteada, como lo acabamos de ver en 6, 42, en la coronación de la vida militar de Camilo, ha sido colocada muy al principio del Libro Quinto, al comienzo de su trayectoria "postveyense". Es verdad que Camilo acaba de celebrar el triunfo en que se ha expuesto a cometer el agravio de imitar "a Júpiter y al Sol"; también acaba de cumplir sus votos a Juno y a Mater Matuta; pero tiene dificultades con el pueblo, y el lector no puede percibir, en esta victoria en que la aurora no interviene sino en un cálculo horario puramente humano, ninguna resonancia sobrenatural ni sospechar ninguna connivencia de la misma índole. Y tanto menos por cuanto esta mención de la aurora aislada no figura ya en los otros dos casos, más pintorescos y menos humanos, que el historiador pura y simplemente ha renunciado a utilizar. He aquí este relato en que los enemigos no son ya los galos, sino los faliscos (5, 26, 4-8):

> Aunque los enemigos, para mayor seguridad, primero se encerraron tras sus murallas, Camilo, al asolar la campiña e incendiar las granjas, los obligó a salir de la ciudad. Pero el temor les impidió avanzar más lejos. Construyeron un campo, a unos mil pasos del lugar, contando para protegerse, sobre todo, con la dificultad que presentaba su acceso, rodeado como estaba de rocas y barrancos que no dejaban libres sino pasajes muy estrechos o anfractuosos. Pero Camilo, partiendo desde la llanura, hizo que lo guiara un prisionero. Salió de su cuartel en medio de la noche *[multa nocte]* y a las primeras luces del día *[prima luce]* apareció en posiciones que dominaban al enemigo desde considerable altura. Tres destacamentos erigían fortificaciones, y el resto del ejército esperaba, dispuesto al combate, cuando los enemigos salieron a impedir estos trabajos de fortificación. Camilo batió al enemigo y lo hizo huir. A partir de ese momento el terror de los faliscos fue tal que, en su huida desordenada, no se detuvieron en su campo, que estaba más cerca, sino que llegaron hasta la ciudad. Muchos resultaron muertos o heridos en medio del pánico general, antes de llegar a las puertas de la urbe. El campo fue tomado.[24]

He ahí lo que Tito Livio ha conservado de la tradición, de la que Plutarco ofrece un cuadro completo en tres tiempos: Tito Livio ha desplazado, y por

ello devaluado, el único de los tres tiempos que no ha suprimido. ¿No debemos pensar, por tanto, que la mención *Solisque* en el relato del triunfo está destinada a sustituir púdicamente todo lo demás, desmitificándolo, reduciendo a la pretensión momentánea de un hombre lo que había sido, en una versión menos escéptica, el triple signo, perceptible para todos, de la particular benevolencia de la diosa Aurora y de su aquiescencia para con el héroe?[25] La probabilidad de que Plutarco haya conservado aquí, fiel y literalmente, una tradición romana auténtica es tanto mayor por cuanto, repitámoslo, no parece estar informado de lo que podía ignorar Tito Livio, a saber, que la protectora de Camilo, Leucotea, *alias* Mater Matuta, es la diosa de la Aurora, madre adoptiva y protectora del Sol.

La primera batalla en la aurora

Camilo tuvo su encuentro con la aurora mucho antes, al principio mismo de su vida pública. Antes de él, dice Plutarco (2, 1-3), la casa de los Furio no se había distinguido por tener vástagos ilustres:[26]

> Fue él quien por su solo mérito logró ser el primero de su familia en alcanzar la gloria, ocasión que se le presentó en la gran batalla librada contra los ecuos y los volscos, cuando servía a las órdenes del dictador Postumio Tuberto. Cuando lanzaba su caballo por delante de las filas fue herido en un muslo, pero no por ello dejó de combatir: arrancándose el dardo que se le había incrustado, atacó a la élite de las fuerzas enemigas y la hizo huir. Después de esta hazaña, además de las recompensas ordinarias, se le promovió al cargo de censor, cargo que en los tiempos antiguos era un gran honor.

Es bien conocida esta “gran batalla” que de pronto saca a Camilo de la oscuridad y le abre las puertas de la más brillante carrera, y que ante todo le confiere una inverosímil censura:[27] se trata de la batalla librada mucho antes de la guerra de Veyes, en el año 431 a.C., en el monte Algido. Y esta batalla, en el relato sumamente detallado, patético y épico de Tito Livio (4, 27-29), es una “victoria en la aurora”.[28]

Fue, en efecto, en el monte Algido, una línea de colinas que se extiende del Prenesto a los montes Albanos, donde el dictador Postumio Tuberto destruyó al ejército de los ecuos y de los volscos coaligados, los mismos enemigos a los que Camilo y los generales que eran sus contemporáneos vencieron su-

puestamente en innumerables ocasiones medio siglo después. A grandes rasgos, esto fue lo que sucedió: el dictador se dedicó toda la noche a preparar, para cuando llegara la aurora, una ofensiva compleja, con varios cuerpos del ejército, en que participaría la caballería (4, 28, 1), con la prohibición expresa de hacer movimientos *ante lucem,* "porque este cuerpo de caballería es difícil de dirigir en el desorden de los combates nocturnos". Por tanto, es al despuntar el día cuando se realiza el plan:

> Ya comenzaba a clarear *[et iam lucescebat]* y todo aparecía ante las miradas: Fabio se había lanzado al frente de la caballería y, desde su campo, el cónsul había efectuado una salida sobre los desconcertados enemigos. En cuanto al dictador, había atacado por el otro lado sus reservas y su segunda línea y, cuando los enemigos se volvían hacia estos clamores discordantes y hacia estas cargas súbitas, les oponía por todas partes sus infantes y sus caballeros victoriosos [...].

La victoria total habría sido inmediata de no ser por el heroísmo de un volsco que logró prolongar el combate. Pero la suerte está echada y el ejército de los coaligados acaba por ser destruido. Entonces el dictador (4, 29, 4)

> encargó el mando al cónsul y regresó a Roma en el carro triunfal *[triumphans inuectus urbem];* luego abdicó de la dictadura.

Gracias a cuatro versos de los *Fastos* (6, 721-724) sabemos más sobre este triunfo y sobre la estación en que tuvo lugar el día de la victoria:

> Durante la noche siguiente [es decir, entre el 17 y el 18 de junio] la constelación del Delfín va a aparecer. Fue ella la que contempló en otro tiempo la huida de los ecuos y los volscos en tu campiña, tierra algidia, hazaña que te hizo famoso, Tuberto, con el triunfo obtenido sobre estos pueblos, tus inmediatos vecinos. Vencedor, avanzaste, Póstumo *[sic],* en un carro del que tiraban caballos del color de la nieve.

Es la misma cuadriga de Camilo...

La fecha de esta victoria es instructiva: el alba del 18 de junio incide en el corazón del periodo que prepara el solsticio de verano, periodo que ha inaugurado, el 11, la fiesta de la diosa Aurora y que abarcará, aún más cerca del solsticio, el 20, *el dies natalis* del templo de otra divinidad que dentro de poco encontraremos y cuyo ciclo de actividad se reduce a la segunda parte de las noches:

Sumano. Estas precisiones sobre la estación del año en que se obtiene la victoria y sobre el modo del triunfo debían de ser importantes y tener algún significado en la gesta de Tuberto, puesto que Ovidio las ha conservado: convierten a ese viejo dictador, tanto en la victoria como en el triunfo que la celebra, en el esbozo que prefigura al gran protegido de la aurora, Camilo. Ahora bien, fue bajo el mando de Tuberto, que participó en calidad de caballero en esta "victoria en la aurora", como este futuro protegido de la aurora penetró en la gloria desde muy joven. De esta forma, el *leitmotiv* de la biografía queda esbozado desde un principio.

Las batallas en la aurora en los diez primeros Libros de Tito Livio

La demostración quedaría incompleta si no se verificara que en toda la historia legendaria y semilegendaria de Roma, es decir, desde principios del siglo tercero a.C., el tema de la victoria obtenida, o por lo menos asegurada en el momento de la aurora, lejos de ser un lugar común apenas se menciona.

El único ejemplo que yo conozco de esto no es, visiblemente, más que una copia empobrecida de la batalla del monte Algido. Ocupa, en Plutarco, el penúltimo capítulo (22) de la *Vida de Publícola,* y tres capítulos (5, 41-43) de las *Antigüedades romanas* de Dionisio de Halicarnaso. La ofensiva romana, como en el monte Algido, está a cargo de tres cuerpos de ejército separados que deben operar conjunta y súbitamente, al alba, esta vez contra los invasores sabinos.

> Informado por los tránsfugas, Publícola tomó todas sus disposiciones y repartió sus fuerzas. Postumio Albo, su yerno, avanzó esa noche al frente de tres mil infantes; ocupó las alturas al pie de las cuales los sabinos habían tendido su emboscada y desde allí los vigiló. A la cabeza de las tropas más ligeras y jóvenes, su colega en el consulado, Lucrecio, fue encargado de atacar a los caballeros que llevaban el botín. Él mismo, con el resto del ejército, envolvió a los enemigos. Por suerte [κατὰ τύχην], una espesa niebla cayó al alba [περὶ ὄρθρον] y Postumio, en medio de gritos estentóreos, cayó de las alturas sobre los enemigos que tendían la emboscada. Al mismo tiempo [ἅμα], Lucrecio lanzó sus tropas contra la avanzada de caballería y Publícola atacó el campo. Por todas partes la situación de los sabinos se tornaba crítica, desesperada […].

No sólo la hora y la maniobra concertada de los tres cuerpos de ejército reproducen las de la batalla del monte Algido, sino que el nombre de uno de

los comandantes, pese a la variante Βάλβος, es el mismo: a Postumio Albo, yerno de Publícola y comandante de uno de los tres cuerpos, corresponde, en el monte Algido, el *legatus* Postumio Albo, comandante de uno de los tres cuerpos del ejército al que conduce otro Postumio, el dictador Tuberto. Se trata, por tanto, de otra utilización de un mismo esquema, como varios que encontramos en "la historia" de los primeros siglos. Ahora bien, los dos primeros libros de Tito Livio no contienen otra batalla librada voluntariamente *prima luce* por los romanos y que termine en victoria.

En 2, 25, 2, son los sabinos quienes se lanzan *prima luce* a las *fossae* y a los *uallum* del campo romano; pero el general romano espera *(parumper moratus)* para probar a sus soldados y no entabla *(tandem!)* el combate sino después de estar seguro de su ardor, así como en 2, 59, 6, son los volscos quienes sorprenden *prima luce* a una columna romana en marcha y la hacen huir. En 2, 51, 7, el cónsul Servilio ataca imprudentemente el Janículo *orta luce* y resulta un fracaso. En la batalla narrada en 2, 64-65, la aurora ve sólo la conclusión de las operaciones que han ocupado y fatigado durante la noche al enemigo, así como en 3, 28, 8, la segunda batalla que comienza *prima luce* no es en realidad sino el complemento de la larga batalla nocturna, tal como la batalla de los prusianos prolonga la batalla inglesa al caer la tarde en Waterloo; o así como en 5, 28, 9-13, habiéndose librado la batalla de noche, *ante lucem,* la *prima lux* no hace más que revelar al general que sus tropas pueden perseguir a los vencidos sin temor de caer en una emboscada; o así como en 7, 12, 1-2, una viva alarma nocturna precipita a los romanos hacia las murallas de su ciudad, hasta que la *prima lux* les permite descubrir el pequeño número de tiburtinos que la atacan y a los que liquidan de inmediato. En 9, 24, Sora es tomada de noche y los cónsules llegan *prima luce,* cuando ya todo ha terminado. En 9, 35-37, los romanos no lanzan el ataque al alba, sino en el tiempo que precede al alba, *paullo ante lucem,* "porque durante las noches de verano es el momento del más profundo sueño", *"quod aestiuis noctibus sopitae maxime quietis tempus est"*. En 10, 20, el general, informado por los espías poco antes de que amanezca, *aliquanto ante lucem,* de que los enemigos están levantando el campo, *nocturna trepidatione,* no espera a que llegue la luz del día y los ataca en las cercanías del alba, cuando ésta apenas comienza a aparecer, *iam lux appetebat*. En 10, 43, el cónsul se apresta, una vez llegada la *prima luce,* a efectuar el asalto contra los samnitas encerrados en Cominio, pero veinte cohortes enemigas avistadas en las cercanías lo obligan a suspender la orden de atacar.

Tal es el resultado. En contraste, la acumulación por Camilo de cuatro "victorias en la aurora" —la que lo hace destacar y las tres que obtiene duran-

te sus dictaduras—, no menos que el papel pintoresco e imprevisible que desempeña la aurora en dos de estas últimas, no dejan de ser significativos: los autores de la gesta en verdad han querido que Camilo apareciera permanentemente como el protegido de Mater Matuta.

La *Vida de Camilo*

Sería una ligereza querer obtener conclusiones de esta primera pesquisa, sin duda abundantes y que sirven para establecer, si no para resolver, algunos problemas fundamentales: ¿Cuándo, por quién, por qué medios se elaboró la historia de los primeros siglos de Roma, de la Roma no sólo del tiempo de los reyes, sino de la republicana? Al respecto, me limitaré a hacer tres observaciones que se refieren exclusivamente a la gesta de Camilo y a la teología de Mater Matuta.

1) Debemos admitir que esta teología todavía estaba clara y les era muy familiar a los romanos cuando se compuso esta gesta, es decir —como toda la historia antigua—, en algún momento entre los años 350 y 270 a.C.,[29] sin duda más bien al principio de ese periodo, poco después de la fecha tradicional de la muerte de Camilo.

2) Las relaciones de Camilo con la Aurora implican que ya desde aquel tiempo los romanos estaban dispuestos a admitir un tipo de héroe destinado a tener en los siglos venideros una gran fortuna: el tipo de Escipión, vástago, este último, aunque modesto, de Júpiter; sobre todo, los tipos de los sucesivos protegidos, cada vez más turbulentos, de Venus, hasta el más ilustre de todos ellos, su *nepos* bienamado, Julio César; el tipo de Augusto, que deberá a Apolo su victoria y el principado después de haberle debido el nacimiento. Camilo, es verdad, no es hijo ni sobrino de Mater Matuta, pero en virtud de su imitación del carro solar en la ocasión de su primer triunfo (según Tito Livio), o por su refulgente epifanía cuando obtuvo su "victoria en la aurora" sobre los galos de Breno (según Plutarco), aparece como el equivalente épico del astro al que introduce y protege cada mañana la Aurora. Los sobrinos que acarician y encomiendan las damas romanas durante el segundo rito de las *Matralia* proporcionan el equivalente ritual.[30]

3) Tito Livio no es ni la única ni la principal fuente de Plutarco.[31]

4) La principal fuente de Plutarco —y sin duda, también la de Tito Livio— debía de presentar completo y sin discontinuidad el doble cuadro de las rela-

ciones entre Camilo y la Aurora: primero, con la Mater Matuta claramente personalizada de las *Matralia* anuales; después, con la que inaugura cada nuevo día, más discreta, velada por su fenómeno. Plutarco ha conservado ambos aspectos, pero como no comprendió —según lo demuestran sus fichas— el valor propio de la diosa de las *Matralia*,[32] no conservó ni expresó el vínculo entre estos dos aspectos; asimiló el primero a la mención, sin mayores consecuencias, del voto de Camilo, y luego, en tres ocasiones, cada vez que Camilo resulta victorioso en su calidad de dictador, le conservó a la victoria un carácter auroral que las dos primeras veces constituye algo más que una indicación cronológica. Todo ello sin advertir, por supuesto, que la aurora es el dominio de Matuta. Tito Livio conservó más cuidadosamente el primer aspecto, la primera parte, restándole, por otro lado, toda originalidad: el *uotum* hecho a Mater Matuta y la *dedicatio* del templo no constituyen sino un caso particular y trivial de un procedimiento común; pero como él conocía bien, como Lucrecio, el verdadero valor naturalista de Matuta, y como su filosofía de la historia no le permitía aceptar que existiera un vínculo particular entre un hombre y una divinidad, suprimió, pura y simplemente, evocándolas apenas con el enigmático *Solisque,* las escenas dramáticas que expresaban en términos de una cronología cotidiana el favor demasiado constante, prolongado más allá de la *dedicatio*, que la Aurora testimonia a su héroe.

II. LA AURORA Y CAMILO

Una vez que hemos llegado a este punto en nuestro estudio, se nos imponen dos tareas complementarias. Por una parte, entendidos como nosotros los entendemos, es probable *a priori* que la gesta de Camilo, la acción de la diosa y el comportamiento del héroe tengan algo que enseñarnos sobre la teología, un tanto sucinta, de Mater Matuta. Y a la inversa, es posible que otros episodios singulares de la gesta de Camilo se expliquen a partir de algunos elementos de esta teología, conocidos por otras fuentes y por los actos de culto que de ella dependen.

Las diosas del 11 de junio

La diosa Aurora, como lo hemos visto, valiéndose de un fenómeno cotidiano cuya apariencia asume, favorece a Camilo cada vez que éste libra una batalla decisiva en calidad de dictador. Debemos entender, además, que esta diosa era una buena patrona no sólo en materia de victorias, sino también de seguridad personal. Jean Hubaux ha hecho notar que, salvo la herida que recibió como joven caballero en el episodio del monte Algido (en el que, por otra parte, se suponía que cada uno de los jefes romanos había recibido una herida famosa), Camilo jamás es tocado por arma enemiga alguna:[1]

> Furio Camilo es invulnerable. Por más que se precipite al encuentro de todos los enemigos posibles: ecuos, volscos, veyeses, faliscos, galos, etruscos, latinos y otros galos, sale indemne de todas estas batallas; y cuando por fin muera, después de una carrera militar increíblemente larga, sucumbirá a causa de la peste. Salvo error, será el único de todos los grandes romanos de las edades antiguas que haya sucumbido de esta muerte en apariencia tan poco relacionada con sus numerosas hazañas bélicas.

Al reflexionar sobre estas líneas del sabio belga, el lector que aún no conociera la gesta de Camilo no vacilaría en darle un nombre a la divinidad capaz de asegurarle tanta ventura: la diosa Fortuna. En efecto, a primera vista Matuta obra como una especie de Fortuna. Y este aspecto es un elemento

importante, por otra parte bien conocido, de su teología. Baste con recordar aquí los principales datos al respecto:

1) Los templos de estas dos diosas, situados en el Foro Boario, están muy cerca uno del otro; en el año 211 se queman en el mismo incendio y, al año siguiente, ambos son reconstruidos al mismo tiempo y por el mismo magistrado.

2) El *dies natalis* de ambos templos, es decir, el día de su consagración y dedicación, es el mismo: dos días antes de los idus de junio, el día 11.

3) Teológicamente, ambas diosas son consideradas parientes: el año 196 un general, L. Estertinio, al volver de la España Ulterior con un pingüe botín, depositó 5000 libras de plata en el tesoro público y, con el producto de la venta del resto del botín, *de manubiis,* mandó hacer dos pórticos a la entrada del Foro Boario, "ante los templos de Fortuna y de Mater Matuta"; hizo construir un tercer pórtico en el Gran Circo y ordenó colocar estatuas doradas en sus pórticos. La vecindad inmediata de los dos templos del Foro Boario no basta para explicar estas fundaciones simultáneas, puesto que una tercera fundación se hace lejos de allí, en el Circo.

4) El fundador legendario de ambos templos es el mismo: el rey Servio Tulio, célebre por su devoción a Fortuna, erigió un santuario no sólo a su divinidad predilecta, sino también otro a Mater Matuta, como nos lo recuerda Tito Livio a propósito, justamente, del voto de Camilo.[2]

De estas dos dispensadoras de la buena suerte, Fortuna es con mucho la que goza de mayor popularidad en la época histórica, y quizá recibió desde muy antiguo el respaldo del concepto griego de Τύχη. Sin embargo, fue la otra diosa la que dio su nombre a la fiesta que comparten el mismo día, las *Matralia,* dando así testimonio de que en la Antigüedad esta diosa no había sido objeto de menos interés que Fortuna a los ojos de la sociedad o de los individuos romanos. En consecuencia, es con ella con quien el poeta de los *Fastos* inicia su prolija exposición bipartita de los ritos y de las leyendas del 11 de junio. El plan de esta exposición narrativa es rico en enseñanzas.

Fastos, 6, 473-624

Ovidio, tal como suele hacerlo, interpela primero a un personaje de la mitología con objeto de incorporarlo a una perífrasis de dos versos, lo que significa, simplemente, que comienza un nuevo día; en esta ocasión el personaje es circunstancial: Titono, marido de la Aurora griega (6, 473-476):

> Te quejas ahora, frigio Titono, de haber sido abandonado por tu esposa, y la vigilante estrella portadora de luz se eleva desde las aguas de Oriente.
>
> Id, nobles madres, las Matralia son vuestra fiesta. Ofrendad pasteles amarillos a la diosa tebana […].

La diosa tebana es Leucotea, también llamada Ino y tía materna de Dionisos-Baco, deificada después de su muerte: tal es, en efecto, la docta interpretación, por fuerza inadecuada, de Mater Matuta. Hasta el verso 568 todo se refiere a ella, incluso la concepción y la explicación, más prolija, de ambos ritos. Entonces entra en escena la segunda diosa, que es vigorosamente interpelada:

> El mismo día te pertenece a ti, Fortuna, y tanto el fundador como el emplazamiento de tu culto son los mismos.

Y sólo hacia el final, hasta el verso 636, el poeta se refiere a Fortuna.

En la primera parte, después de haber consignado escuetamente el nombre, el lugar (Foro Boario), el fundador (Servio Tulio) y el primer rito (la expulsión de la esclava) de las Matralia, Ovidio desarrolla con mayor amplitud la leyenda dionisiaca de Ino-Leucotea, y luego se ocupa del segundo rito (las atenciones de las celebrantes "para con los hijos de otras mujeres"), para terminar recordándonos dos acontecimientos históricos, relativamente tardíos, que ocurrieron el 11 de junio.

En la segunda parte, tras la concisa y a la vez densa transición que ya he citado (fecha, lugar, fundador común de ambos cultos), el poeta señala la única característica particular, insólita, del culto a Fortuna: su templo alberga una estatua extrañamente ataviada (570-572):[3]

> Pero, ¿quién es ese personaje totalmente envuelto en togas superpuestas? Es Servio, nadie lo duda. Pero diversas causas se atribuyen a este disfraz, y yo mismo permanezco en la incertidumbre al respecto.

Como investigador honrado que es, Ovidio pasa revista a tres explicaciones incompatibles que ocupan hasta el verso 624. Luego, en once versos nos recuerda el incendio que en la época histórica destruyó el templo, incendio del que sólo se salvó la estatua, lo cual le da oportunidad para narrar sucintamente el nacimiento milagroso de Servio: Vulcano, dios del fuego devorador, había sido su padre.

La unión de las dos diosas debe ser una característica antigua que la ideología justifica. En el *R̥gVeda,* donde la mitología de la Aurora, Uṣas, se asemeja tanto a la de Mater Matuta, se expresa muchas veces un vínculo similar entre Uṣas y Bhaga, la "Atribución" personificada, dios dispensador de los bienes y de las oportunidades. Un proverbio, consignado en los *Brāhmaṇa,* afirma que Bhaga es ciego por la misma evidente razón por la que los occidentales han apagado o vendado los ojos de Τύχη-Fortuna.[4] Pero, en los himnos, Bhaga no es sino un dios benefactor cuyo vínculo con el despuntar del día y con la diosa que preside este fenómeno es tan íntimo que, en el único himno que le está consagrado, constituye, según la expresión de Louis Renou,[5] "una especie de doblete masculino de Uṣas". Por otra parte, esta solidaridad es de lo más natural; la Aurora no se limita, en un instante en especial brillante, a generar al joven Sol para la humanidad; también inaugura una larga jornada con un contenido personal y social, religioso, político, económico e incluso militar, y con otro contenido imprevisible, incierto. Si revertimos el proverbio turco, podemos decir: "Sólo hasta que haya caído la noche, ¿quién sabrá de qué estaba preñada la jornada?" He ahí a la Fortuna, o, más bien, a las muchas Fortunae, puesto que una de las particularidades de esta figura consiste en fraccionarse en menudas entidades específicas, según los tiempos y según los lugares: *Fortuna huius diei, Fortuna huius loci, Fortuna muliebris, Fortuna equestris,* etcétera.

Mater Matuta y Fortuna

Pero nos encontramos en Roma, entre juristas natos y expertos en definiciones y en distinciones, a quienes les repugnan las ambigüedades. Pese a un postulado generalmente admitido, no hay dobletes teológicos en Roma. Por ejemplo: a pesar de todas las características y los honores que comparte o alterna con Ceres, Telo no es su doblete, sino su complemento; estas diosas se distinguen, como bien dice Ovidio (*Fastos,* 1, 671-674), como el *locus* y la *causa* del crecimiento;[6] asimismo, Belona, que domina sobre todo lo concerniente a la guerra, incluso en su aspecto diplomático, y que por tanto puede prevenirla, no es un equivalente femenino de Marte, quien participa a fondo en la reyerta.[7] En suma, cuanto más se aproximaban entre sí dos o tres figuras divinas, tanto más los romanos, obedeciendo a su gusto por el orden y la nitidez, se aplicaron a repartir entre ellas los diversos aspectos de una tarea o de un dominio que, de lejos, parecen uniformes. Y esto es lo que sucedió con

Fortuna y con Mater Matuta. En su caso se repartieron dos maneras, opuestas en sus principios y en sus consecuencias, de administrar el favor divino, y constituyen una pareja articulada cuya fórmula es posible inferir a partir de la exposición de Ovidio. En pocas palabras, Matuta, la diosa de las *Matralia,* es una madre; o más bien una tía que se comporta como madre y de la que, cuando ha decidido proteger a un hombre, podemos esperar que se comportará con sentimientos maternales y, ante todo, con indefectible fidelidad. Fortuna, en cambio, es una amante que trata a sus favoritos como las mujeres a un tiempo enamoradas e imperiosas tratan a los hombres que les interesan: tratamiento que a menudo resulta agradable, a veces incómodo, y en algunas ocasiones peligroso. Veamos más de cerca los dos retablos que nos presenta el díptico de los *Fastos*.

El primero, el de Matuta, está impregnado de principio a fin de un espíritu maternal que no resulta menos significativo por el hecho de presentarse en escenas griegas, dionisiacas. El tono lo imprimen los primeros versos (*Fastos,* 6, 485-488):

> Júpiter había escuchado la plegaria de Semele: ella había sido consumida por el fuego. Ino [madre de Semele y tía del niño Baco, o sea, la futura Leucotea-Matuta], Ino te acoge, joven [Baco], y dedica todo su corazón y toda su devoción a alimentarte. Juno se llenó de rabia al ver que cría a un niño que había sido arrancado del seno de su rival. Pero ese hijo era de la sangre de la hermana de Ino [...].

Este tema de la maternidad, y de una maternidad no carnal, sino adoptiva y moral, impregna todo el relato con muchas variaciones —devoción, heroísmo, conflictos y penas— hasta los últimos versos, que se refieren al segundo rito de la fiesta (559-562):

> Sin embargo [es decir, a pesar de todo cuanto Leucotea hizo por Palemón, su propio hijo, lo cual acaba de narrarse], que la madre que ama tiernamente *[pia mater]* no le dirija plegarias para su propia descendencia: ella misma fue visiblemente una madre muy dichosa. Le confiarás más bien a los hijos de otra *[alterius prolem]:* ella fue más útil para Baco que para los suyos.

Comparemos esto con la obertura del fragmento consagrado a Fortuna; no habremos olvidado el principio (569-572):

> El mismo día te pertenece a ti, Fortuna, y tanto el fundador como el emplazamiento de tu culto son los mismos. Pero, ¿quién es ese personaje totalmente

envuelto en togas superpuestas? Es Servio, nadie lo duda. Pero diversas causas se atribuyen a este disfraz, y yo mismo permanezco en la incertidumbre al respecto.

Y el poeta procede, sin más reflexión, a ocuparse de la primera de las tres justificaciones propuestas para esta extraña circunstancia (573-581):

> En el momento mismo en que la diosa confiesa sus secretos amores se ruboriza, celeste, por haber yacido al lado de un mortal, pues ella está inflamada, posesa de una gran pasión por el rey [Servio Tulio], el único hombre para el que no fue ciega. Tenía la costumbre de entrar a la casa de él por una ventanita: por ello, este paso se llama hoy *Fenestella*. Hasta nuestros días, ella siente vergüenza y vela los rasgos de aquél a quien ama; por eso el rostro del rey está cubierto con muchas togas.

La oposición de las dos diosas está clara y ahora sabemos por qué se considera que fue Servio Tulio quien dedicó sus templos el mismo día y en el mismo lugar: su trayectoria se inició en el dominio de Mater Matuta, pero se desarrolló y concluyó trágicamente en el dominio de Fortuna.

Mater Matuta moldeó, en efecto, su nacimiento y su primera infancia: no fue criado por su madre, al igual que el sobrino de Ino. Hijo de una cautiva que servía en el palacio del primer Tarquino y de la mujer de éste, Tanaquil,[8] fue la reina, y sólo ella, quien lo formó, *alterius prolem,* como dice Ovidio a propósito del segundo rito de las *Matralia*. De esta manera, en virtud de los cuidados de su segunda madre, Servio Tulio lleva desde sus inicios la señal de una protectora divina que no es Fortuna. Floro ha expresado bien la moraleja, constante a través de todas las variantes, de este célebre relato (1, 6):

> Fue Servio Tulio quien tomó en seguida el gobierno de la ciudad. Aunque nacido de madre esclava, su oscuridad no fue para él un obstáculo *[nec obscuritas inhibuit].* En efecto, la esposa de Tarquino, Tanaquil, había dado una educación de niño libre a su excepcional naturaleza, y una llama que apareció alrededor de su cabeza había augurado que sería ilustre *[clarum fore].* Por eso, después de la muerte de Tarquino, gracias al artificio de la reina sucedió al rey como si hubiera sido designado de antemano para ello. Pero ejerció tan hábilmente esta realeza adquirida por astucia, que parecía que la había adquirido conforme a derecho.

Éste es el papel que Mater Matuta desempeñó en la vida de Servio Tulio: la reina desempeñó para este niño extranjero, para este hijo adoptivo, por otra parte maravilloso, el papel que la "diosa tebana" desempeñó para Baco.

Todo el resto de la trayectoria de Servio Tulio obedece, al contrario, a Fortuna, su amante, como dice Ovidio. Acumula extraordinarios éxitos y, cuando llega a viejo —sin duda demasiado viejo para ser amado, incluso por una diosa—, la suerte cambia y sufre una de las muertes más crueles de la leyenda romana: excitado por su hija, su yerno se rebela; Servio muere y su propia hija obliga al reluctante cochero a pasar sobre el cadáver las ruedas del carro. Los *Fastos* dirán, un poco más adelante, en lo referente al 24 de junio, a propósito de otro culto a Fortuna fundado también por Servio Tulio (*Fastos,* 6, 771-784), lo siguiente:

> El tiempo pasa; los años silenciosos nos envejecen, los días huyen sin freno que los retenga. ¡Cómo han llegado rápido los honores rendidos a Fors Fortuna! Dentro de ocho días el mes de junio terminará. Id, Quirites, celebrad alegremente a la diosa Fors: ella posee un templo a orillas del Tíber, regalo del rey [Servio Tulio]… La plebe le rinde homenaje porque ese fundador era un hijo de la plebe, elevado al trono desde su bajo origen. Pero también los esclavos participan en el culto, porque él era hijo de una esclava. Es Tulio, que erigió los dos templos vecinos dedicados a la diosa en la que no es posible tener confianza.

Dubia Dea: tal es el papel de Fortuna en la vida de este rey y en la de todos los grandes hombres. ¿No aconsejaba una voz amiga al general triunfador que avanzaba sobre un carro volver la mirada hacia atrás, "para conjurar tras él a la Fortuna, verdugo de la gloria", *"ut sit exorata a tergo Fortuna gloriae carnifex"*?[9]

Ahora podemos regresar a Camilo. La diferencia que lo separa de Servio Tulio es perceptible para quien sigue a Plutarco en la narración de la vida de este hombre, narración cuya fórmula es harto simple: Camilo goza hasta su muerte de la protección exclusiva de Mater Matuta y pasa por alto a Fortuna. Releamos el capítulo 36, en el que se atribuye a Camilo la responsabilidad directa de la caída de Manlio Capitolino, lo cual no se consigna ni en Tito Livio ni en las otras fuentes. El relato comienza (36, 1-2) con un triunfo de Camilo, el tercero y el último: esta distinción le ha sido acordada después de su segunda "victoria en la aurora" (capítulo 34), de la que rápidamente se supo sacar provecho (capítulo 35):

> El triunfo que siguió a estos acontecimientos no le valió menos prestigio y honor que los dos primeros. En efecto, incluso los ciudadanos que sólo sentían envidia por él y que pretendían atribuir todos sus éxitos a una especie de buena fortuna [εὐτυχίᾳ

τινί] más que a su valor [μᾶλλον ἢ δι᾽ ἀρετήν], tuvieron que reconocer, ante los hechos, que su gloria era resultado de su habilidad y de su energía [τῇ δεινότητι καὶ τῷ δραστηρίῳ τοῦ ἀνδρὸς ἀποδιδόναι τὴν δόξαν]. Entre quienes lo combatían y lo envidiaban, el más notable era M. Manlio, el primero que había hecho precipitarse a los celtas desde lo alto de la ciudadela cuando habían atacado de noche el Capitolio, y que, por ello, había recibido el sobrenombre de Capitolino [...].

Después de la ejecución del ambicioso Capitolino, condenado por *affectatio regni,* el relato concluye con unas cuantas palabras que lo entregan definitivamente a esa Fortuna que no había hecho presa de su rival (36, 8):

> Manlio, declarado culpable, fue llevado al Capitolio y lanzado desde lo alto de la roca. Así, un mismo lugar fue testigo de sus acciones más afortunadas y de sus mayores infortunios [τὸν αὐτὸν τόπον ἔσχε καὶ τῶν εὐτυχεστάτων ἔργων καὶ τῶν μεγίστων ἀτυχημάτων].

En otras palabras, la trayectoria de Manlio se señala por los aspectos opuestos de τύχη, la Fortuna: el Capitolio y la roca Tarpeya, mientras que Camilo no debe nada a "la buena fortuna", a la suerte, εὐτυχία; la protección de Mater Matuta no habría permitido que tuviera un fin como el de Servio Tulio, su predecesor, o como el de su adversario, Manlio. Como lo hemos visto, Plutarco reconoce en la forma de morir de su héroe el digno coronamiento de una trayectoria feliz (43, 1-2):

> Al año siguiente, una peste se abatió sobre Roma; se llevó a un número incalculable de personas y a la mayoría de los magistrados. Camilo también pereció: estaba maduro para la muerte, si es que algún hombre lo estuvo jamás, tanto por su edad como por la perfección de su vida, y su desaparición fue más lamentada por los romanos que la de todas las demás víctimas de la epidemia.

Morir rodeado del afecto de todos, morir "a la hora justa", "puntualmente" (ὡραῖος, *maturus*)... ¿qué mejor signo de una indefectible protección divina?

La moral de Mater Matuta

La variedad de cualidades que Camilo despliega durante su vida es notable: son estas cualidades las que nos dispensan de recurrir al azar para explicar sus

éxitos. En realidad, Plutarco evita cuidadosamente los derivados, buenos o malos, de τύχη cuando se trata de este héroe,[10] y en cambio los utiliza frecuentemente en sus *Vidas* a propósito de otros personajes o de Roma misma. Ponto Cominio, el mensajero enviado por la tropa romana desde Veyes a los magistrados del Capitolio, tiene éxito en su peligrosa misión, ἀγαθῇ τύχῃ (23, 2). La catástrofe de Alia, explica el mismo Camilo a los jóvenes de Ardea, es un golpe de la τύχη (23, 3); el *omen* del centurión que impide a los romanos desertar de las ruinas de su ciudad se realiza κατὰ τύχην (32, 2). La palabra εὐτυχία no se encuentra más que una vez aplicada a Camilo, en cuyos labios la pone Plutarco, si bien las circunstancias son singulares. En Veyes, poco ha conquistada, el general vencedor, colmado de felicitaciones, se humilla a la manera romana ante Júpiter, como un *minor* ante una *maiestas*. Ruega al gran dios que si es preciso dar un rescate para el presente éxito (τῆς παρούσης νέμεσις εὐπραξίας) no afecte ni a Roma ni al ejército romano, sino a él, y de manera leve. Apenas ha pronunciado estas palabras, pierde el equilibrio y se cae. Se levanta de inmediato y dice que el dios ha escuchado su ruego, contentándose con una insignificante caída para compensar su enorme buena fortuna (ἐπ' εὐτυχίᾳ μεγίστῃ). Así, con su profunda piedad y su modestia religiosa, Camilo mismo está dispuesto a atribuir a la suerte un éxito que, él bien lo sabe —como sus biógrafos y nosotros mismos—, se debió a que él supo reunir cuidadosa y racionalmente sus condiciones.

Además, lo que Plutarco destaca a través de toda la *Vida de Camilo* es, en lugar de una suerte exterior, el conjunto de sus cualidades personales: ante todo, su carácter y su inteligencia, además de su experiencia (9, 1; 38, 1), su justicia (10, 6), su discreción y su καλοκαγαθία (24, 4); su prudencia en la guerra (37, 3), su moderación (38, 2-3), su humanitarismo (38, 4-6), por no mencionar, en política, su loable conversión al liberalismo (42). Tales son los factores que concurren en su prolongado éxito.[11]

El análisis del texto de Tito Livio al parecer manifiesta otro equilibrio. Concuerda con Plutarco en las ventajas personales de Camilo: a través de toda su vida y dominando sobre su acción tuvo *consilium, consilia,* opuestas a *temeritas* (6, 24, 6), y esta superioridad intelectual se apoya a su vez en cualidades de índole moral: *iustitia* (5, 27, 11; 28, 1), *fides* (5, 28, 1), *moderatio* (6, 25, 5-6; 27, 1), *patientia* (6, 27, 1), *uirtus* (6, 27, 1); a todo lo cual hay que añadir una piedad hacia los dioses que jamás flaquea. Pero, a diferencia del texto de Plutarco, Tito Livio, que, como lo hemos recordado, ha eliminado cuanto le fue posible hacerlo las señales del favor continuo de Mater Matuta, parece rein-

troducir a Fortuna en este destino fuera de serie.[12] Emplea su nombre no menos de siete veces en relación directa con Camilo. Mas hay que hacer una distinción, porque el término fortuna, en latín, abarca un dominio muy amplio, que excede al del griego τύχη.

A propósito de la victoria que sobre los etruscos obtienen los despojos del ejército de Alia, reagrupados en Veyes al mando de un centurión en la época misma en que Camilo, a la cabeza de un ejército compuesto por ardeates, aplasta a una banda de galos, se dice (5, 45, 8): *"tantum par Camillo defuit auctor, cetera eodemque fortunae euentu gesta"; fortuna,* ciertamente, no es aquí la diosa, sino que designa simplemente la incertidumbre de toda batalla, que puede tener buen o mal *euentus*. Así también, y en repetidas ocasiones, *fortuna* no es sino un apelativo que designa el buen o mal curso de los acontecimientos, cuyo resultado puede ser una situación buena o mala. En efecto, después de la toma de Veyes, cuando Camilo ruega a los dioses, en caso de que éstos llegaran a ofuscarse por su éxito, que hagan caer su envidia y la de los hombres sobre él y no sobre Roma, y cuando dice (5, 21, 15): *"si cui deorum hominumque nimia sua fortuna populique Romani uideretur",* el adjetivo "excesivo" prueba, sin duda, que *fortuna* no es aquí la diosa, sino un balance de apreciación, si no mensurable, sí susceptible de más o de menos. De igual manera, en su exilio de Ardea, al recibir la noticia del desastre de Alia y de la ocupación de Roma por los galos, Camilo se muestra *"maestior fortuna publica quam sua"* (5, 43, 7), lo cual significa exactamente "más triste por la desgracia nacional que por la suya propia"; y un poco más adelante (5, 44, 1), cuando se dirige a los ardeatos como a "mis viejos amigos y mis nuevos conciudadanos" y justifica este título diciendo: *"quando et uestrum beneficium ita tulit et fortuna hoc egit mea",* "puesto que vuestro beneficio lo ha permitido y puesto que mi desgracia me ha reducido a ello", *fortuna mea* no se refiere a una diosa, sino a un hecho objetivo, paralelo a *uestrum beneficium,* un elemento de lo que él llama en la frase siguiente su *condicio*. Asimismo, cuando Tito Livio, queriendo oponer los éxitos del ejército al mando de Camilo contra los volscos con la mala situación de los aliados en los confines etruscos, escribe (6, 3, 1): *"cum in ea parte in qua caput rei Romanae Camillus erat, ea fortuna esset, aliam in partem terror ingens ingruerat",* la palabra *fortuna* no tiene más valor que la expresión "situación ventajosa o desventajosa" y no evoca la intervención de la diosa. Asimismo, por último, en el elogio fúnebre de Camilo (7, 1, 8), *"uir unicus in omni fortuna",* el término significa únicamente "en todas las circunstancias, buenas o malas, de su vida": *omnis* desmitifica a *fortuna*.

En estos textos dispersos, y también, por supuesto, en aquellos otros (5, 19, 3; 37, 1; 40, 1; 43, 7; 49, 1; 51, 2 y 3; 6, 3, 1; 34, 8 y 9) donde se trata de la fortuna de los romanos, de la ciudad o de sus ejércitos y no del general, figuran, sin embargo, dos casos en que Fortuna es una fuerza actuante, una voluntad responsable, una diosa que favorece a Camilo. En el texto 5, 26, 10, la guerra contra Falerias seguramente se habría eternizado como la de Veyes: *"ni Fortuna imperatori Romano simul et incognitae rebus bellicis uirtutis specimen et maturam uictoriam dedisset"*. En 6, 23, 9, al oponerse a la temeridad de su colega L. Furio, Camilo intenta persuadir a sus soldados de que no hay que librar batalla en condiciones que son malas, y les recuerda que, hasta ese día, los romanos no han tenido queja alguna de sus designios ni de su *Fortuna: "aut consilii sui aut Fortunae paenituisse"*. Estos dos textos ¿bastan para considerar al Camilo de Tito Livio un protegido de la diosa Fortuna, tal como recientemente se ha reafirmado?[13] No lo pienso así. El primer texto es a todas luces una expresión retórica, de la que no hay que forzar los términos, y el segundo, que parece equiparar *consilium* y *Fortuna* como condiciones del éxito, debe esclarecerse por lo que dice el historiador al principio de la gesta de Camilo y antes de que tenga lugar la toma de Veyes, a propósito de la victoria que el *fatalis dux* procura a sus huestes en una especie de simulacro *in agro Nepesino* (5, 19, 8): *"omnia ibi summa ratione consilioque acta Fortuna etiam, ut fit, secuta est",* "todo se condujo con la más alta perfección de razonamiento y de juicio, de suerte que, como de ordinario sucede, la Fortuna fue la consecuencia". La jerarquía está clara: lo que gobierna y actúa no es Fortuna, sino la *ratio* y los *consilia*.

El cuadro de las cualidades de Camilo nos permite descubrir otra diferencia entre la protección que otorga Mater Matuta y la que dispensa Fortuna: no se trata sólo de que una es maternal y fiel en tanto que la otra es apasionada y caprichosa, sino que Mater Matuta parece actuar menos desde el exterior, valiéndose de ocasiones y auxilios discretos, que desde el interior, en la cabeza y en el corazón, utilizando como medio el carácter y el pensamiento del hombre al que favorece, inmunizándolo contra toda forma de *superbia*. En cambio, Fortuna sólo actúa desde el exterior, o más bien, por lo que se refiere a lo interior, deja a su favorito expuesto a la ebriedad del poder o incluso lo predispone a ella, a los delirios del orgullo. En las "victorias en la aurora" de Camilo, incluso en la segunda, no interviene propiamente lo milagroso y, si se me permite sugerirlo, el hecho de que una vez, en la primera victoria, se diera el gusto de aparecer ante el enemigo en la hora y con el aparato del sol levante,

o cuando, según Tito Livio, triunfa en un carro que se parece demasiado al del sol, constituyen ocasiones que no nos permiten pensar, a juzgar por su comportamiento general, que pretende igualarse con el astro; más bien diríamos que con esos hechos simplemente reconoce, manifiesta y endosa el beneficio de la diosa Aurora: en todas las circunstancias ofrece el espectáculo de ser un hombre del todo dueño de sí, pues en el repertorio de cualidades que resulta de "la regla de Mater Matuta", una de las más valiosas para un jefe que se resiste a las peligrosas ebriedades de la Fortuna es la prudencia, la reflexión previa a la acción que, eventualmente, puede traducirse en una negativa a llevar a cabo la última. Independientemente de la *Vida de Camilo,* esta verdad se expresa directamente relacionada con la diosa en los seis versos que concluyen el texto de los *Fastos* consagrado a Mater Matuta, y que al principio nos asombra: el elogio sin reservas a Mater Matuta, la explicación conmovedora de las intenciones benéficas de su fiesta se rematan con la mención de dos desastres militares que tienen lugar el mismo día y que más bien esperaríamos que se atribuyeran a Fortuna (6, 563-568). Sin embargo, basta con una observación cuidadosa para comprobar que estos elementos se encuentran en el lugar apropiado:

> Se nos informa, Rutilio, que ella [Mater Matuta] te ha dicho: "¿Hacia dónde te precipitas? Será en mi jornada cuando tú, cónsul, caerás bajo los golpes del enemigo Marsio". El acontecimiento confirmó estas palabras y las aguas del Tomeno se empurpuraron de sangre. Al llegar el año siguiente fue Didio quien, el mismo día, con su muerte, redobló las fuerzas del enemigo.

Estos dos desventurados accidentes ocurrieron a principios del último siglo a.C., durante la guerra social. Por otra parte, la mención del segundo suceso es errónea, pues el nombre de Didio ocupa el lugar del cónsul L. Poncio Cato, que en realidad pereció el año 89 a.C., un año después que el cónsul P. Rutilio Lupo. Pero eso importa poco para nuestro propósito. Aunque Ovidio no proporciona ninguna indicación sobre la causa del segundo revés, aclara el primero y mezcla en él a la diosa del día de manera instructiva: Rutilio cometió la falta de no escuchar la muy clara advertencia que la diosa se había tomado el trabajo de darle. Fortuna lo habría dejado ir al combate y perecer por sorpresa; Matuta hizo lo que pudo para salvarlo, para refrenar "su precipitación" *(quo properas?).*

Esta intervención de Matuta, por tanto, confirma que la idea que Ovidio tiene de ella y de su modo de acción es precisamente la que hemos propuesto,

y que la primera cualidad de los hombres a quienes la deidad protege es la misma que explica todos los éxitos de Camilo, la *ratio consiliumque,* la justa ponderación de los riesgos y de las ventajas que implica una situación determinada.

Un par de escenas de la *Vida de Camilo* ilustran las dos facetas del *consilium* por el que se gobierna, y las dos hacen intervenir explícitamente, no a la diosa, sino a la ciudad que es uno de los sitios predilectos de su culto, Sátrico;[14] como si Matuta favoreciera a Camilo no sólo por el *tiempo* cotidiano, sino también por el *territorio* que le pertenece, y como si le permitiera obtener no sólo "las victorias en la aurora", sino también "las victorias en Sátrico".

En una de las escenas (Tito Livio, 6, 23-25; Plutarco, 37), Sátrico, que era una colonia romana, acaba de ser tomada por los volscos. Camilo, que aún no es dictador sino uno de los *tribuni militum consulari potestate* que entonces ejercían las funciones de los cónsules, es comisionado para oponerse a los volscos. Cuando llega ante el enemigo se niega a entablar un combate que juzga demasiado incierto y al que quieren "precipitarse" su ardoroso colega L. Furio, los jóvenes oficiales y los soldados mismos. "La fortuna de la batalla que se nos presenta *[praesentis dimicationis fortuna,* dicen todos], no se aplaza sino por el juicio y el mando de un solo hombre *[unius uiri consilium atque imperium]."* Camilo no cede, pero deja la iniciativa a L. Furio. Este jefe ordena entablar el combate. Y el resultado es casi un desastre que únicamente la habilidad de Camilo logra convertir en victoria, después de la cual, por otra parte, da un buen ejemplo de *moderatio animi,* de dominio de sí mismo ante su colega culpable. Tito Livio, antes del suceso, resume bien la lección en estos términos (22, 6):

> La guerra contra los volscos le fue encomendada a M. Furio [Camilo] por decreto, sin determinarla por la suerte. Para ayudarlo, la suerte designó entre los demás tribunos a L. Furio, lo cual fue menos venturoso para la República que para Camilo mismo, a quien este azar proporcionó la ocasión de una gloria multiforme: pública, pues restableció la situación que había comprometido la temeridad de su colega; privada, porque, después de la falta de este colega suyo, procuró más bien ganárselo que servirse de él para su propia gloria.

Pero para que la ayuda de Matuta sea eficaz es necesario, por supuesto, que el beneficiario colabore y escuche el llamado de la *ratio,* de la fría apreciación de los datos, la cual, según sea el caso, lo inducirá a la reserva o a la audacia. Rutilio, por su parte, no escuchó la voz de la razón y se precipitó cuando hubiera debido esperar, con lo que le proporcionó a Ovidio la oportunidad para

verificar la excelente transición desde la advertencia de Matuta, que acaba de concluir, y el imperativo de Fortuna, que emprende inmediatamente.

En la otra escena, donde el *consilium* de Camilo le ordena que sea audaz, la mención del lugar es ciertamente importante: por medio de sus respectivas ciudades, Sátrico de Mater Matuta y Ancio de Fortuna, las diosas manifiestan sentimientos opuestos hacia el general romano. El único que da testimonio de ello es Tito Livio (6, 8-9). Una coalición de latinos, hérnicos y volscos ha tomado las armas y ha concentrado sus tropas ante Sátrico. Se envía a Camilo contra ellos, no como dictador, sino, también en esta ocasión, como uno de los tribunos militares. El ejército romano no peca por temeridad; al contrario, atemorizado por el número de sus enemigos, vacila. Entonces Camilo empuña una enseña y se lanza al ataque. Los soldados lo siguen, el terror invade al campo enemigo y la victoria habría sido total si una lluvia súbita y violenta no hubiera interrumpido el combate. Sin embargo, por la noche se retiran los latinos y los hérnicos, abandonando a los volscos. Éstos salen de su campo y se guarecen en Sátrico. Pero Camilo exhorta a sus soldados: ¿acaso no tienen la victoria al alcance de la mano? En un inmenso ímpetu de entusiasmo, los romanos atacan por todas partes las murallas con escalas y toman la fortaleza, donde los volscos refugiados deponen las armas. Camilo concibe de inmediato un designio más importante: quiere prolongar su esfuerzo hasta Ancio, una de las grandes ciudades de los volscos, donde se originó la guerra. Pero para esto hay que obtener la aprobación del Senado debido a que Ancio está tan bien fortificada que su asedio requeriría un ingente acopio de materiales. Tras dejar el ejército al mando de su colega, Camilo se dirige a Roma "para exhortar al Senado a destruir a Ancio". Pero, entre tanto, se conoce la noticia de que los etruscos han atacado, en el norte, las ciudades aliadas de Roma, que reclaman auxilio, y con objeto de defenderlas, *omisso Antio,* el Senado encomienda esta misión al mejor de sus generales. Tito Livio concluye: *"eo uim Camilli ab Antio Fortuna auertit",* "fue por este medio como Fortuna libró a Ancio de los golpes de Camilo". Así, la ciudad de Mater Matuta es abandonada al asalto de los soldados de Camilo y los volscos que la ocupaban se entregan sin combatir. Al contrario, la ciudad de Fortuna se libró de Camilo gracias al único medio que les quedaba a los dioses: impedir el ataque, enviar al invencible romano a otro frente. Es interesante comprobar que Tito Livio, pese a la simetría inversa de los dos cuadros, muestra claramente a Fortuna actuando contra Camilo ante los muros de Ancio, pero no sugiere siquiera que Mater Matuta le haya facilitado la escalada de las murallas de Sátrico: se trata, sin duda, de un nuevo efecto de la idea preconcebida que lo ha llevado a ocultar los vínculos particulares de su héroe con la diosa.[15]

Esta protección constante de Mater Matuta presenta, al parecer, una excepción: en el lapso que tiene lugar entre la toma de Veyes por los romanos y la toma de Roma por los galos, la malevolencia de los hombres y unas acusaciones injustas llevan a Camilo al exilio. Pero, ¿se trata en verdad de una excepción? Si pensamos que esta desgracia prepara la más espléndida reparación y que está preñada de una gloria incomparable, entonces presentiremos que se trata más bien de un útil rodeo de la benevolencia divina. Volveremos a ocuparnos de este punto en el capítulo siguiente.[16]

Hay otro aspecto del carácter de Camilo que lo aproxima a la maternal diosa que lo protege: una enorme y comunicativa facultad de compasión, incluso de ternura. Encontraremos pronto sus manifestaciones en contextos más amplios. Aquí nos limitaremos a enumerarlas.

Cuando los hijos de Falerias le son entregados de manos del pedagogo falisco, Camilo los devuelve a sus padres calificándolos de *"eam aetatem cui etiam captis urbibus parcitur"* (Tito Livio, 5, 27, 7). Al ver a la lastimosa tropa de los sutrios expulsados de su ciudad con mujeres y niños, no llora como lo hacen sus soldados; está ἐπικλασθείς, "embargado de piedad" (Plutarco, *Camilo,* 35, 3) y se apresura a reconquistar sus hogares. Cuando sale a castigar a los tusculanos infieles, ve que todos, hombres, mujeres y niños manifiestan un arrepentimiento espectacular en exceso; aunque se compadece de ellos, οἰκτίρας, no se deja engañar por esas muestras exageradas y se constituye en su abogado ante los senadores (*ibid.,* 38, 5), los cuales, a su vez, se enternecen y acogen como a hermanos a los enviados de estos traidores (Tito Livio, 6, 26, 3). Estas tres conductas —en las que figuran, solos o entre otros desventurados, unos niños a quienes hay que salvar— concuerdan con un rasgo de carácter fundamental de "Mater" Matuta, que es al que otorga relieve el segundo rito de las "Matralia" y que sin duda provocó o favoreció la asimilación de la diosa a Ino-Leucotea. Se trata, en realidad, de la leyenda griega que se supone fundó el rito y que versa sobre la salvación y la educación de Baco niño. En este relato sólo encontramos compasión, ternura, fidelidad y amparo.

¿Camillus?

Si hemos comprendido que las intervenciones directas y exteriores de Matuta en la vida de su héroe debieron ser discretas, existe otra característica, también exterior, que era de esperarse encontrar en esta diosa en la medida

en que las pesquisas sobre la mitología de la aurora y del sol levante entre los diversos pueblos indoeuropeos lo han consignado en forma regular:[17] en las expresiones védicas de este mito, al menos en una de ellas, el Sol no es hijo de la Aurora, sino su sobrino, al que ella acoge, y en la transposición épica que hace el *Mahābhārata* de la más antigua mitología, el héroe hijo del Sol, que reproduce las características esenciales de su padre, tiene dos madres, de las que sólo cuenta la segunda: la adoptiva. En las leyendas de los osetas y del Cáucaso, el héroe Soslán (Sosryko), que presenta tantos elementos solares, se forma en una roca, de donde lo extrae la sabia Satana; ésta lo cría, lo trata como si fuera su madre y lo llama constantemente "mi hijo al que no he parido". En Roma, el teologema subyacente al segundo rito de las Matralia y la leyenda de la niñez de Servio Tulio, primer devoto parcial y protegido de Mater Matuta, también nos ofrece este motivo. ¿Faltaría Camilo en este conjunto armónico?

No sabremos de fijo nada al respecto, por la sencilla razón de que su gesta, como la conocemos ahora, es muda sobre su origen y sus inicios. Plutarco se concreta a introducir esta biografía con palabras muy vagas: "En aquella época", κατὰ τοῦτο δὴ καιροῦ (1, 4), y en seguida aborda el tema, no sólo a partir de la edad adulta de Camilo (o de su adolescencia), sino cuando está a punto de realizar su primera hazaña (2, 1):

> La casa de los Furio no se había distinguido, en aquella época, por tener vástagos ilustres.[18] Fue él quien por su solo mérito logró ser el primero de su familia en alcanzar la gloria […].

Breve y negativa, esta indicación está encaminada, por lo menos, en el sentido que se espera, pues "los héroes de la aurora" no deben otro bien que la vida a sus verdaderos padres, sobre todo a su verdadera madre, de la que lo ignoran todo o a la que en seguida abandonan. Una segunda indicación acaso nos la proporcione el sobrenombre mismo de M. Furio. El *camillus* es, en efecto, un hijo libre *(ingenuus),* incluso patricio *(nobilis)* e impúber *(impuber, inuestis),* cuyos padre y madre aún viven *(patrimus, matrimus),* pero que está asignado al servicio religioso de un sacerdote, principalmente al primero de todos, el *flamen Dialis: flamini Diali ad sacrificia praeministrabat.*[19] Ello significa que, debido a las exigencias de su actividad litúrgica, el sacerdote se procura un hijo de otra familia y lo toma a sus órdenes, incluso si este sacerdote tiene hijos propios. ¿Fue acaso esta situación —de la que la *Camilla* de la *Eneida* parece ser una transposición—[20] la que le valió a Camilo su sobre-

nombre? Ésta sería, entonces, una adaptación específicamente romana del estado social “bifamiliar” de los héroes solares.

El pedagogo falisco

Éstas son las prolongaciones, probables o posibles, que la gesta de Camilo permite efectuar de la teología de Mater Matuta, ya sea en sí misma o por su oposición a Fortuna.

Ahora debemos averiguar, mediante una maniobra inversa, si lo que los antiguos han conservado para nosotros (no, por cierto, lo que pertenece a la mitología más antigua de Mater Matuta, sino lo que corresponde a los ritos de su fiesta) no ha sido utilizado por los primeros responsables de “la historia romana” para dar forma a la gesta de un héroe al que consideran el devoto, el protegido y, por su carácter, el imitador de la diosa. Al respecto nos aguarda una feliz sorpresa: uno de los más famosos episodios de esta gesta se ha elaborado por medio de una delimitación simple e inteligente de los dos ritos consecutivos de las Matralia.

Recordemos una vez más ambos ritos. Unos cuantos días antes del solsticio que empezará a alargar las noches a expensas de los días y, por tanto, a obstaculizar, a retardar a las auroras, las damas romanas intervienen y, con su mímica, alientan a la diosa para que cumpla su función cada vez más difícil y, sin duda por acción simpática, la fortalecen. Así como la aurora o, por multiplicación, el coro de las auroras sucesivas cuyo conjunto se encuentra amenazado, debe ante todo expulsar del cielo a la oscuridad mala y demoniaca que lo ha ocupado, las damas romanas expulsan violentamente del templo de la diosa a una esclava que ellas mismas han introducido allí, violando la regla que prohíbe la entrada al templo a la gente servil. Hecho esto, así como la Aurora y las Auroras védicas recogen y cuidan cada día al tierno Sol que acaba de dar a luz su hermana, la buena y útil Noche, las damas romanas toman en brazos a los hijos de sus hermanas, les prodigan muestras de afecto y respeto y los encomiendan a la diosa. Tradicionalistas, como siempre, en materia de religión, los romanos de los siglos más ilustrados han conservado escrupulosamente el culto que se le rendía a esta diosa, si bien todo ocurre como si el sentido de este culto hubiera dejado de interesarles. No obstante que conservaron la fecha de la festividad descuidaron su valor estacional y, en compensación, acentuaron las diversas categorías sociales de los personajes que intervenían en la celebración de esos ritos. La oposición de las damas y de la

esclava intrusa, la atención que las primeras prodigan a unos niños que no son sus hijos ya no se percibirían como símbolos del doble mecanismo del comienzo del día, sino como escenas de un extraño teatro humano; la oscuridad y las auroras, los jóvenes soles de cada día se borraron ante las mujeres y los niños que los simbolizaban: la *serua* culpable como tal, las severas y tiernas matronas como tales, la *alterius proles* como tal fueron los únicos significados que resultaron perceptibles. En pocas palabras, los sentimientos ocultaron los elementos mágicos y hubiera faltado muy poco para componer una novelita con las dos escenas del mitodrama; sólo hubiera faltado añadir una intriga humana que les diera unidad, dado que, una vez desaparecida la mitología naturalista que unía a estas dos escenas (la expulsión de la Oscuridad que preparaba y permitía acoger a los jóvenes Soles cotidianos), su sucesión perdió el nexo causal y quedaron desvinculadas del todo.[21]

Esto fue lo que advirtieron los autores que compusieron la gesta del protegido de la diosa Aurora. Crearon una relación nueva, psicológica, entre las dos escenas y, además, al componer un relato heroico, cambiaron al género masculino todos los personajes femeninos que intervenían en esas escenas.

Hace dos años que Veyes fue conquistada. Camilo ya no es dictador, sino, junto con otros cinco colegas suyos, *tribunus militum consulari potestate.* Su *prouincia* es la guerra contra Falerias, cuyos habitantes, después de haber excitado y sostenido a los veyeses, se han convertido en los enemigos más peligrosos de Roma. Después de una batalla —ganada por Camilo en la aurora, según Tito Livio— los faliscos se han encerrado en la ciudad, que el ejército romano asedia. Se han establecido líneas de circunvalación a cierta distancia de las murallas y ambos ejércitos se observan, limitándose a entablar breves escaramuzas. En este punto se sitúa la historia del mal pedagogo (Tito Livio, 5, 27):

> Los faliscos tenían la costumbre de que un mismo hombre acompañara e instruyera a sus hijos, y también confiaban todo un grupo de jovencitos a los cuidados de un solo maestro, como aún hoy lo hacen los griegos. Y, por supuesto, era un maestro distinguido entre todos quien se encargaba de cuidar y enseñar a los hijos de los principales ciudadanos.
>
> Debido a que este pedagogo había adoptado la costumbre, en tiempos de paz, de llevar a los jovencitos a su cargo a cierta distancia de la ciudad para que jugaran e hicieran ejercicios físicos, cuando llegó la guerra no renunció a esta práctica. Durante mucho tiempo se concretó a llevarlos más o menos lejos de las puertas de la ciudad, con diversiones y argumentos variados. Un día, cuando se

le presentó la oportunidad, avanzó más lejos, entre los puestos de los faliscos y el campo romano, y condujo a sus alumnos hasta el pretorio, ante Camilo. Allí agregó a su acto criminal palabras más criminales aún: dijo que era Falerias misma la que le entregaba a los romanos, pues entregaba a su poder los hijos cuyos padres gobernaban la ciudad.

En cuanto oyó estas palabras, Camilo replicó: "Ni el general ni el pueblo al que acudes, bribón, a hacer este regalo indecente son de tu incumbencia. Entre nosotros y los faliscos, aunque no existen los vínculos que se contraen por convenio entre los hombres, al menos lo que existe, y existirá siempre, es la relación de parentesco que la naturaleza puso tanto en ellos como en nosotros. La guerra tiene sus reglas de derecho, y también la paz, y hemos aprendido a combatir valientemente, sí, pero respetando estas reglas. Las armas que manejamos no amenazan a los de esa edad que merece la gracia y la compasión aun en la toma de las ciudades. Estas armas se empuñan contra los hombres armados, contra aquellos que, sin agravio ni provocación de nuestra parte, han atacado el campo romano ante Veyes. Tú has hecho cuanto has podido para superar a los tuyos en el crimen. Yo los venceré con los medios propios de Roma: el valor, la energía y las armas, así como he vencido a los veyeses".

Hizo que despojaran de su vestimenta al pedagogo y que, con las manos atadas a la espalda, lo entregaran a los niños para que éstos lo condujeran de vuelta a Falerias, y agregó que pusieran varas en manos de los niños, para que azotaran al traidor durante el trayecto.

Al ver ese espectáculo, la muchedumbre acudió, y luego los magistrados convocaron al Senado para deliberar sobre un acontecimiento tan imprevisto. La ciudad toda empezó a reclamar la paz a aquellos que, hasta entonces, ebrios de odio y de rabia, preferían sufrir la misma suerte de Veyes a concluir la paz a la manera de Capena. La lealtad romana y la justicia del comandante en jefe fueron celebradas en el Foro y en la Curia.

Con el acuerdo de todos, unos diputados fueron al encuentro de Camilo en su campo, y luego, desde allí, autorizados por Camilo, se dirigieron a Roma, a comparecer ante el Senado, para proceder a la capitulación de Falerias.

Todo acaba bien. A los faliscos solamente se les invitó a pagar los sueldos de las tropas romanas que intervinieron en la campaña de ese año. En cuanto a Camilo, tanto sus enemigos como sus conciudadanos lo colmaron de muestras de agradecimiento.

El relato de Plutarco, donde se define al traidor como διδάσκαλος, maestro de escuela o pedagogo (*Camilo,* 10), es evidentemente el mismo, con al-

gunas menudas diferencias sin mayor trascendencia. Por ejemplo, cuando regresan los niños (10, 6), dice:

> La gente de Falerias apenas acababa de descubrir la traición del maestro de escuela y, naturalmente, bajo el peso de tan grande infortunio, en la ciudad resonaban las lamentaciones. Una muchedumbre de hombres y de mujeres se dirigía, sin reflexionar, hacia las murallas y hacia las puertas. En ese momento llegaban los niños, que conducían al maestro desnudo y encadenado, e iban profiriendo injurias contra él y llamando a Camilo su salvador, su padre y su dios.

Esta noble leyenda, que es una ilustración clásica tanto de las ventajas que resultan de una conducta humana y leal como de los riesgos que implica la traición, no es un tema ordinario ni en el folclor ni en la historia. Es un tema específico de la vida de Camilo[22] y el contenido narrativo es poco probable. Ahora bien, basta con evocar los dos ritos de las Matralia para entender cómo se formó esta leyenda. Las novedades son las siguientes:

1) Todos los papeles femeninos de los ritos son representados aquí por hombres. Camilo desempeña el papel de las damas romanas en ambos ritos: expulsión-castigo, cuidados a "los hijos de otra". El vil pedagogo, que penetra en el campo romano, ocupa el lugar de la esclava que supuestamente había penetrado en el templo voluntaria y criminalmente. A los hijos de las hermanas los sustituyen los hijos de los principales ciudadanos de Falerias.

2) Camilo, como general en jefe y héroe de la gesta, es también el héroe del relato y actúa solo, mientras que las damas romanas actúan colectivamente, sin que nadie las dirija. Pero no olvidemos que en el mito indostano la diosa Aurora aparece en forma equivalente, a veces en singular, a veces en una forma del plural que designa al número indefinido de las auroras, y que, en las Matralia mismas, la diosa es una sola, mientras que las celebrantes que la imitan son, en plural, *bonae matres*.

3) La oposición en la que se sustenta el primer rito es una oposición de dos grupos sociales: el de las nobles damas romanas y, por otro lado, el de la única y desventurada figurante, representante de las esclavas impuras. En la leyenda esta oposición es étnica y política y se encarna en dos pueblos históricos en guerra: los romanos y los faliscos.

4) Pero, ante todo, hay que notar que en el relato se mezclan las dos escenas que en los ritos son sucesivas e independientes, sin más punto de coincidencia que la identidad de las "buenas" celebrantes:

a) El pedagogo no sólo viola una prohibición; no es sólo un intruso en el campo de Camilo, a diferencia de lo que se supone es la esclava en el templo de Mater Matuta; el pedagogo es un traidor, de manera que por él los niños están en manos de Camilo y le dan a éste la oportunidad de manifestar el enternecido respeto que profesa por "los de esa edad".

b) Es a los niños a los que Camilo da la orden de azotar al pedagogo y sacarlo vergonzosamente de su campo, mientras que en el primer rito son las damas romanas las que golpean con varas a la esclava y la expulsan, sin que en ello intervengan los niños a los que ellas tomarán en seguida en sus brazos para celebrar el segundo rito, en el que no interviene la esclava.

Éstas son las cuatro principales novedades, en parte solidarias, que han permitido elaborar a partir de la reinterpretación de la mímica litúrgica una intriga novelesca y moral. La correspondencia sería casi perfecta si los dos ritos se relacionaran, es decir, si "los hijos de otro" fueran introducidos al templo por la esclava intrusa y si las damas no expulsaran violentamente a la esclava sino después de haber testimoniado a los niños afecto y respeto. Pero esto era imposible debido a la primera significación, naturalista, de los ritos: la Oscuridad mala no podría entregar a las Auroras el niño que genera cotidianamente su hermana, la buena Noche; y las Auroras no podrían esperar hasta haber expulsado a la mala Oscuridad para empezar a mimar cada una a su Sol.

A la inversa, dos características importantes de los ritos se han conservado en la reinterpretación novelesca:

1) La oposición entre un "malo" único (el pedagogo traidor) y la pluralidad de los "niños distinguidos".

2) La oposición —sólo implícita en el ritual romano, pero explícita en el rito indostano—, por una parte, entre la buena Noche emparentada con la Aurora y madre del Sol (o las Noches, madres de los Soles cotidianos) y, por otra parte, la Oscuridad mala o demoniaca que amenaza o retiene a los Soles nacientes. El episodio de la vida de Camilo transpone la primera, o las primeras, a los notables faliscos, que son temporalmente enemigos de Roma, si bien recuperables para ésta y, finalmente, recuperados en efecto, y de los que Camilo mismo recalca el parentesco con Roma por cuanto ambos pueblos son miembros de la gran familia humana;[23] la segunda está transpuesta al vil pedagogo, digno de una expulsión infamante y violenta.

El conjunto de estas observaciones se coordina en el cuadro de las páginas 140-141. En la primera columna se recuerdan, según las fórmulas del *R̥gVeda* válidas para Roma, los dos mitos naturalistas de la Aurora que subyacen a los dos ritos de las Matralia. En la segunda columna se describen

**Mito*		*Ritos*		*Novela*
La luz y las tinieblas se oponen constantemente.	I.1.	Las damas romanas y las esclavas forman dos clases opuestas.	I.1.	Los pueblos romano y falisco están en guerra.
	I.2.	Poco antes del solsticio de verano, las damas romanas se reúnen en el templo de la Madre Aurora,	I.2.	Camilo y su ejército están ante Falerias, en su propio campo,
	I.3.	cuya entrada está normalmente prohibida a las esclavas.	I.3.	al que normalmente no puede entrar ningún falisco.
La Aurora, las Auroras, expulsan del cielo a la mala Oscuridad que lo ha ocupado indebidamente.	II.1.	Una esclava, a la que las damas introducen en el templo, se considera culpable de esta intrusión.	II.1.	Un pedagogo falisco, vil traidor, entra en el campo romano y se presenta ante Camilo
			III.0.	para entregarle los niños confiados a su custodia.
	II.2.	Las damas, con bofetadas y golpes, expulsan ignominiosamente del templo a la esclava.	II.2.	Camilo expresa su cólera y su repugnancia. Entrega el traidor a los niños y da a éstos unas varas
			III.4.	para que se lo lleven a Falerias injuriándolo y azotándolo.
La Aurora, las Auroras, miman a los jóvenes Soles, hijos de su hermana la buena Noche.	III.1.	Las damas romanas manifiestan respeto y afecto a los niños, y ruegan a la diosa por esos niños que no son sus propios hijos,	III. 1.	Camilo expresa respeto por los niños faliscos y por todos los niños,
	III.2.	sino los hijos de sus hermanas;	III. 2.	y haciendo hincapié en que los romanos y los faliscos —los padres de estos niños— están unidos, pese a la guerra, por los lazos naturales del parentesco humano,
	III.3.	[por supuesto, en cuanto terminan los ritos los niños son devueltos a sus padres.]	III. 3.	devuelve a los niños a sus padres.

IV. [Los ritos, ciertamente, están destinados a favorecer a todos aquellos —excepto a la Oscuridad, a la esclava— que intervienen en las escenas simbólicas o se encuentran tras ellas: en lo mítico, la diosa Aurora es honrada y se fortalece a los Soles; en lo social, se estrechan los vínculos familiares (de tías con sobrinos) y los niños son puestos bajo la protección la diosa.]

IV. La aventura termina bien para todos los personajes, excepto para el pedagogo:

los romanos y los faliscos se hacen amigos; Camilo es objeto de los elogios de todos, y los niños, a los que salvó Camilo, lo llaman su padre y su dios.

sumariamente ambos ritos. En la tercera se analiza la trama de la leyenda elaborada a partir de la reinterpretación novelesca de ambos ritos, del todo literal, que los desprende de su antiguo escenario mítico y los combina según una nueva causalidad.

Lo evidente de esta derivación, de esta transformación sistemática, expone a la luz un nuevo tema y un nuevo procedimiento en lo que no tenemos más alternativa que llamar la confección de la gesta de Camilo.

Camilo, como lo hemos reconocido desde el principio, es un héroe de la diosa Aurora: él la reverencia y ella lo protege, y ya sea en el tiempo, en su momento del día, o en el espacio, en la sede principal de su culto, la diosa favorece las victorias de su protegido: en el instante de la aurora cada vez que Camilo es dictador, y en Sátrico cuando es uno de los tribunos consulares. También hemos reconocido que esta protección lleva la impronta característica de Mater Matuta, en tanto que opuesta a Fortuna, y que la naturaleza de la diosa gobierna el carácter del héroe: es razonable, fiel y sensible como ella. Pero he aquí que ya estamos —en la prolongación de esta última virtud, por otra parte— ante un fenómeno del todo distinto. En el asunto del pedagogo y de los niños faliscos, Mater Matuta está a la vez presente y ausente: presente porque el episodio se elaboró basándose en los ritos de su fiesta, y ausente porque los gestos y las actitudes tomados de estos ritos sólo representan lo exterior del episodio, y porque toda la intriga —lo cual constituye la belleza de su significado— es una creación nueva. Por lo demás, la diosa está presente en la medida en que Camilo se conduce allí, moralmente, como lo hacen en los dos ritos las damas romanas que, a su vez, remedan la conducta de la diosa. Por último, está ausente en la medida en que todos los papeles femeninos, incluido el suyo, se han asignado a personajes masculinos.

Por tanto, resulta evidente que los autores de la gesta, además de las escenas destinadas a manifestar la naturaleza y los vínculos aurorales que atribuyen a Camilo, han confeccionado este tema, de suyo insuficiente, valiéndose de otros episodios, de los cuales uno, en el que la Aurora ya no representa ningún papel, se obtuvo libre e ingeniosamente a partir de la forma de los ritos de su fiesta. Simplemente, en un punto en que la forma era inseparable del sentido de la gesta, algo —lo esencial— subsiste en Camilo del carácter de la diosa: las consideraciones por los “hijos”, la protección que les dispensa y, más generalmente, el profundo sentido humanitario que durante el asedio y después de la capitulación de Falerias le permite mostrarse moderado y bueno.

Es esta libertad de quienes efectuaron las transposiciones la que explica

la separación en capas superpuestas de ese episodio en que Camilo, excepcionalmente, desempeña un papel que ha sido calcado, en último análisis, del de la Aurora misma. Y también da cuenta de todos los demás papeles que desempeña el héroe, en los que no hace sino figurar como el protegido de la diosa, es decir, en definitiva, en los que desempeña el papel del Sol levante.

III. LA NOCHE Y EL DÍA

AQUÍ se detiene el alcance de los medios de la demostración que hemos emprendido, de modo que han llegado a su término. En los capítulos precedentes no hicimos otra cosa que explorar los puntos de contacto entre la biografía de Camilo y la teología, la mitología y los rituales de una diosa de la que se nos advierte expresamente que fue, en el momento decisivo de la trayectoria del héroe, su divinidad predilecta.[1] Por tanto, no hacíamos sino desenredar una madeja cuyo extremo seguía firmemente adherido a la documentación. Sin embargo, no nos es posible detener nuestras investigaciones en este punto. Ante nosotros se erigen dos problemas, sean éstos o no susceptibles de resolución.

LOS PROBLEMAS

Ya hemos formulado el primero, de paso.[2] Entre el exacto cumplimiento del voto que había hecho a la diosa Aurora, es decir, la dedicación de un templo, y la primera y refulgente manifestación de la afinidad que tendrá siempre con ella, esto es, la epifanía en la ruta de Gabies y la sorpresa decisiva de los galos a las primeras luces del día, tiene lugar la hostilidad del pueblo y el sufrimiento del héroe por la calumia y el exilio. ¿No tienen estas vicisitudes el sello de Fortuna, a la que él no se confía, más bien que el sello de Aurora, de la que ya es devoto? En efecto, es al principio del periodo malo en donde la tradición ubica el episodio del pedagogo falisco, pero en esta circunstancia, con la que los autores de la gesta sólo querían demostrar —trasponiendo los ritos de las Matralia— que el héroe había asimilado bien "el espíritu de la diosa", ésta no interviene pues no tiene que favorecer una trayectoria a la que el sitio de Falerias no pone en *discrimen.* Entonces, ¿a qué se debe esta especie de sombrío paréntesis en la vida de su protegido?

El segundo problema se configura sobre las huellas del primero. Después de haber aniquilado a Breno y a los galos en su primera "victoria en la aurora" Camilo no vuelve a experimentar ningún revés. Pero la aurora y, a través de ella, la diosa que preside este breve instante, no interviene sino en dos ocasiones como factor explícito y decisivo: cada vez que Camilo en su calidad de

dictador tiene el mando sin compartirlo, y dos veces también en virtud del lugar, Sátrico, en donde, siendo uno de los tribunos consulares, obtiene la victoria. Ahora bien, este largo periodo contiene otros muchos episodios guerreros, algunos de los cuales no son menos singulares; por ejemplo, el del pedagogo falisco. ¿De dónde proceden esos episodios? ¿Tienen o no alguna relación con la explicación medular, "matutina", de la trayectoria de Camilo?

Repitamos a los críticos de buena voluntad que lo que sigue no pretende perfilarse como una demostración. Como lo hace el analista, el especialista en mitología comparada debe señalar con sumo cuidado el punto en que cesan los *argumentos,* una vez que éstos han cumplido su oficio, y dónde empiezan, con mayor o menor plausibilidad, los ensayos de su *prolongación:* si un *argumento* resulta defectuoso, la demostración será, por lo mismo, endeble, si no es que ha quedado arruinada; si se descubre que una *prolongación* es ilusoria, entonces habrá que suprimirla o revalorarla, según sea el caso, mientras que la demostración que la precede y que la ha sugerido puede permanecer intacta. Nos encontramos en este punto, precisamente. Y vamos a sobrepasarlo con plena conciencia y urgidos por los dos problemas que acabamos de formular.

Una respuesta, posible *a priori,* suprimiría de un golpe ambos problemas. Se nos dirá: ¿acaso los autores de la gesta, una vez agotada su provisión de datos "matutinos", no han podido redondear la biografía de Camilo con materiales del todo distintos? ¿No nos habremos precipitado un poco al hablar de un "héroe de la Aurora"? Si admitimos —y esto no sería irrazonable— que la intención de los autores no fue sino la de edificar un carácter y una vida de hombre ejemplar, y no, a la manera de los poetas del *Mahābhārata,* la de trasladar a la epopeya tanto como fuera posible un conjunto mitológico y sólo uno,[3] ¿no es natural pensar que abrevaron en diversas fuentes y que simplemente tomaron el tema, bastante breve, que les proporcionaba la Aurora, junto con otros elementos concurrentes sin relación con ella?

Dos hechos nos disuaden de aceptar esta concepción del tema. Primero, la unidad y la estabilidad del carácter de Camilo, tan noble, fiel y mesurado, tanto en el infortunio como en la gloria, y al que hemos visto constantemente influido por el espíritu de Mater Matuta, en oposición a la imprudencia y, a veces, a la temeridad de los "héroes de Fortuna". El otro es la distribución de las escenas "aurorales" de un extremo al otro de su vida, desde la primera hasta la última batalla: la "victoria en la aurora" del monte Algido pone de manifiesto su valor; pide salir victorioso sobre Veyes a la diosa Aurora, que escucha su ruego; después del exilio cada una de sus tres dictaduras

guerreras da lugar a una "victoria en la aurora". De esta manera, el tema auroral no figura exclusivamente en un periodo limitado de su trayectoria, sino que enmarca y dirige a ésta por completo, en una forma tan coherente y uniforme que constituye su carácter mismo. Por tanto, estamos autorizados a tratar de determinar si los autores de la gesta han concebido o no, así como realizado, un proyecto unitario.

EL PLAN DE LA VIDA DE CAMILO

Ubiquemos nuestros problemas con más precisión en el conjunto de la narración. La vida de Camilo se divide en forma natural en cuatro partes:

I. Debido a que Camilo no tiene "infancia" y debido a que la batalla del monte Algido no se menciona sino como un punto de partida ya avanzado cuando se inicia la narración, la primera parte contiene la guerra de Veyes, con la intervención, claramente reconocible, de Mater Matuta.

II. En el segundo tiempo, que va desde la dedicación del templo a Mater Matuta hasta el exilio, la diosa no es nombrada; pero este lapso está dominado por el episodio del pedagogo de Falerias, al que los ritos de las Matralia proporcionaron la materia prima.

III. Y he aquí la parte difícil, la tercera, el exilio en el que nada evoca el favor de Mater Matuta ni la indulgencia de la aurora. Esta parte se subdivide en dos secciones:

1) Durante un tiempo Camilo vive retirado en Ardea, donde lleva una existencia del todo privada. En ese mismo lapso los romanos sufren el revés de Alia: unos generales incapaces y negligentes con sus deberes religiosos llevan al desastre al único ejército de la República.

2) Una vez que los galos de Breno han ocupado Roma, Camilo, sin resentimiento, prepara la liberación de su patria; paralelamente, los despojos del ejército vencido en Alia, refugiados en Veyes, se aprestan a colaborar con él. Esta preparación tiene lugar en tres tiempos:

a) Cuando los galos que ocupan Roma envían un destacamento de exploradores al territorio de Ardea, Camilo sale de su oscura situación y conduce a los jóvenes ardeatos a la victoria, mientras que los romanos de Veyes, por su lado, derrotan a los etruscos que deseaban aprovechar las desgracias de Roma para recuperar su ciudad.

b) Al solicitarle los romanos de Veyes que tome el mando, Camilo sólo acepta a condición de recibir la investidura de parte de lo que ha quedado del

Estado asediado en el Capitolio: la loca y feliz temeridad de un mensajero permite establecer el enlace y llevarle el nombramiento en toda regla: Camilo es dictador.

c) Camilo toma el mando, apresta su ejército y finalmente marcha a socorrer a Roma.

IV. La cuarta parte abarca todo el resto de la vida de Camilo. Ya conocemos las tres "victorias en la aurora" que la caracterizan. Estas victorias decisivas las obtuvo en sus tres dictaduras militares. Pero este prolongado periodo, además de acciones civiles importantes, contiene los restantes episodios militares de los que ya hemos hablado, en los que él ejerce el mando en calidad de uno de los *tribuni militum consulari potestate*. También en esta ocasión logra éxitos, de los cuales los dos principales —además de las "victorias en Sátrico"— son de un tipo insólito.

Nuestra doble tarea concierne a la tercera y a la cuarta partes de esta vida.

El día comienza en la noche

No nos dejemos atemorizar por las palabras: con este protegido de la Aurora nos encontramos, cuanto esto es posible en Roma, ante un personaje solar. Es indudable que Roma jamás tuvo muchos mitos, ni siquiera ritos solares propiamente dichos, autónomos:[4] nada allí nos recuerda el conflicto entre el sol y la tempestad, entre el Sūrya y el Indra védicos, así como tampoco el mito, también védico, cuya importancia ha quedado confirmada por la transposición que ha hecho de él la epopeya, de la rueda desprendida del carro del Sol. El sol ha interesado al hombre romano, a la sociedad romana, al Estado romano, sobre todo por los marcos múltiples que sus nacimientos, tanto el anual como el cotidiano, proponían o imponían a sus actividades; aquél es uniforme; éste, variable según las estaciones. En otras palabras, más que una religión astral, lo que aquí observamos es, expresada en creencias y en costumbres, una concepción jurídico-religiosa del astro como regulador de los periodos de tiempo en que el hombre planifica su acción. ¿No nos daría una de estas creencias la clave para resolver nuestro primer problema?

El día romano comienza a la medianoche; por tanto contiene, en su comienzo, una mitad de noche. Este modo de división, que hemos heredado y que se impuso fácilmente en todo el mundo que recibió la influencia de Roma, nos parece natural. Pero no lo era para los romanos que veían funcionar a su alrededor otros sistemas, de modo que recalcaron su originalidad: la puesta del

sol, su salida, la hora del mediodía, habían proporcionado a otros pueblos —"los atenienses, los babilonios, los umbros"— un comienzo del día muy conveniente. Roma, por su parte, había adoptado la mitad exacta de la noche como inicio del día y de esta concepción se derivaban reglas, religiosas o civiles, que los eruditos romanos, y en primer término Varrón, han recolectado. Leemos en Macrobio (*Saturnales,* I, 3, 6-8):

> En cuanto a la costumbre del pueblo romano, señalada por Varrón, de contar los días desde la medianoche hasta la medianoche siguiente, la ilustran muchos ejemplos [...]. Los ritos y las prácticas de los auspicios se rigen por esta manera de calcular. En efecto, una regla prescribía que los magistrados tomaran los auspicios y cumplieran la acción para la que los habían tomado en el espacio de un solo y mismo día. Ahora bien, aunque tomaran los auspicios después de la medianoche y realizaran la acción después de la salida del sol, se consideraba que habían tomado los auspicios y llevado a cabo la acción el mismo día. De igual manera, a los tribunos de la plebe no les está permitido permanecer fuera de Roma un día entero; cuando han salido de la ciudad después de la medianoche y vuelven a ella después de la hora en que se alumbra la primera antorcha, pero antes de la medianoche, se considera que no se han ausentado un día entero [...].

En la 84a. de sus *Cuestiones...,* Plutarco se pregunta por qué los romanos hacían que el día comenzara así, a medianoche, y su respuesta es interesante, aunque insuficiente. Según él, el Estado romano habría sido esencialmente militar; ahora bien, en la guerra, la mayoría de los planes "de antemano", ¿no se hacen durante la noche, ya que la salida del sol es el tiempo de la ejecución y la noche el tiempo de la preparación? Pero esta consideración particular y del todo práctica no habría bastado para dividir la noche en dos partes, ritual y jurídicamente, ni para unir la segunda parte de la noche con la mañana del día siguiente. La razón de esto es más bien religiosa y es el resultado directo de la mitología de la Aurora que subyace a los ritos de las Matralia tal como los hemos comprendido. Recordemos lo que estos ritos suponen.

Primero: que existe una Oscuridad "mala" al lado de una Oscuridad "buena"; la primera es enemiga del día en tanto que la segunda se encuentra preñada del sol; la Oscuridad mala es expulsada del cielo por la Aurora y la Oscuridad buena es la que entrega a la Aurora el niño luminoso que está a punto de nacer.

Segundo: que la Aurora no es sino la madre adoptiva del Sol, siendo incapaz de crearlo por sí misma: ella lo acoge después de que "la otra" lo ha gestado y parido —*alterius proles*—, es decir, la Oscuridad buena que, por otra

parte, es incapaz de acompañarlo en la vida que acaba de darle. Dicho en otros términos: en esta pareja, cada una de las entidades que la configuran —a quienes los himnos védicos suelen llamar cariñosamente "las dos hermanas"— resulta indispensable para llevar a cabo el acto que comparten: para que la Aurora pueda tomar a su cargo al Sol es necesario que primero la Noche cumpla su tarea de mujer encinta y parturienta; y con objeto de que la maternidad de la Noche no sea en vano, es necesario que la Aurora esté dispuesta a relevarla. La concepción romana del día sólo traduce este teologema: al llevar en su seno al sol que va a nacer, la segunda parte de la oscuridad nocturna es inseparable del día que la sucede e incluso constituye la primera parte de ese día.

Sumano

La anterior observación, digámoslo de paso, permite esclarecer un aspecto de la teología romana que a menudo se ha entendido mal: el del dios Sumano, al que todas las fuentes definen como aquel que despide los fulgores nocturnos, *nocturna fulgura.*[5] Pero la teoría romana de la bipartición de la noche —donde antes y después de la medianoche se traducen en ayer y hoy— tiene la consecuencia de que los únicos fulgores nocturnos que es posible considerar como signos que se refieren al porvenir son los que se observan después de la medianoche, en la parte nocturna, más o menos larga según las estaciones, que ya pertenece a este porvenir. Por tanto, un glosario grecolatino está en lo correcto al especificar *fulgur submanum* como κεραυνοβόλιον ἀπὸ πρωὶ ἢ νυκτήρινον, "fulgor anterior a la aurora o nocturno". Esta fórmula confirma la etimología del nombre del dios que señalé hace unos treinta años, a saber: "en la aproximación *(sub)* de la mañana *(mane)*". Asimismo, esta expresión es análoga a la que ha proporcionado al armenio el nombre general de la noche, *c-ayg,* "hasta *(c)* la aurora *(ayg)*", nombre paralelo al del día, *c-erek,* "hasta la noche *(erek)*". De manera más modesta y más precisa, Sumano ejerce su actividad en la parte de la noche que pertenece al día para el cual son significativos sus fulgores y sus signos. Esta interpretación da cuenta de las dos características conocidas del culto al dios:

1) El *dies natalis* de su templo[6] es el 20 de junio: es decir, tiene lugar nueve días después de la fiesta de la Madre Aurora y unos cuantos días antes del solsticio de verano. Este lugar en el calendario no puede ser fortuito, y la aproximación entre la protectora de la luz naciente y un dios activo en la noche que llega a su fin, durante los días que preceden y preparan el advenimiento

de aquél en que el tiempo diurno empezará a disminuir en beneficio del tiempo nocturno, es significativa: los ritos de las Matralia, el 11 de junio, tienen por objeto fortalecer la luz (de la aurora, del sol) amenazada por un inminente retroceso. La fecha escogida para la dedicación del templo de Sumano, el 20 de junio, resulta de la necesidad contraria o, más bien, complementaria: conciliar oportunamente los favores que dispensa la "divinidad ascendente" con los del personaje cuyo dominio, durante seis meses, no dejará de ejercer presión para el acortamiento del día.

2) Festo (p. 475 L^1 = p. 438 L^2) nos ofrece la glosa siguiente: *"summanalia, liba farinacea in modum rotae ficta",* "las *summanalia* son pastelillos de harina hechos en forma de rueda". El simbolismo está claro: la parte de la noche que se refiere a Sumano es la que prepara la aparición del "disco" solar. Observemos, a propósito, que las fiestas que señalan o anuncian los dos puntos del descenso de la curva del día implican el empleo de pastelillos especiales:

a) Las Matralia, de las que hemos comentado dos de sus ritos, incluyen un tercero al que Ovidio, al parecer, asigna la misma importancia. Desde el principio de la descripción que él hace de la fiesta podemos leer lo siguiente (*Fastos,* 6, 475-476):

> Id, nobles madres —las Matralia son vuestra fiesta— y ofrendad galletas amarillas a la diosa tebana.

Ovidio se toma el trabajo de justificar esta costumbre mediante la leyenda que le dio origen: cuando la griega Ino-Leucotea y su hijo Palemón llegaron al sitio en que se fundaría la futura Roma, en donde se convertirían, por voluntad de los eruditos, en Mater Matuta y Portuno, los acogió cordialmente Carmenta, madre del arcadio Evandro (6, 529-534):

> Se dice que entraste como huésped donde los leales Penates de Carmenta para saciar tu hambre de hacía mucho tiempo y, si hemos de creer a la tradición, la sacerdotisa arcadia se apresuró a poner al fuego con su propia mano las galletas. Aún hoy, en las fiestas de las Matralia, ella [Ino-Matuta] se complace en recibir galletas: la rústica solicitud para prepararlas le es más grata que los platos refinados.

Sabemos algo más sobre estas galletas amarillas. Varrón (*De la lengua latina,* 5, 106), al ocuparse de los nombres de diversas clases de pastelillos o galletas, dice que los que se ofrendaban a Mater Matuta se llamaban *testuatium,* porque se les preparaba *in testu caldo,* es decir, sin duda, en un recipiente ce-

rrado, de barro cocido y calentado (¿de antemano?). La importancia que se asignaba así al recipiente debe aludir a uno de los polos de la teología de la Aurora: el pastelillo amarillo que se ofrendaba a la diosa Aurora se cocía en un molde, así como el sol se prepara de manera oculta en el seno de la noche antes de que la Aurora lo desprenda de allí. En suma, por una especie de entrecruzamiento de los valores, el pastelillo de la Aurora, definido por su cocimiento en un molde, se refiere a cuanto precede al nacimiento del sol, mientras que el del dios de la noche que concluye, caracterizado únicamente por su forma de "rueda", se refiere al sol nacido o naciente.

b) Poco después del segundo solsticio, en las calendas de enero, otros pastelillos derivan su nombre de Jano, *ianual* (Pablo, p. 93 L[1] = p. 227 L[2]; *cf.* Lido, *De los meses,* 4, 2). Al principio de los *Fastos* (1, 127-128), Ovidio, o más bien Jano mismo, da la receta, por desgracia muy general y sin especificar la forma, de tal suerte que no podemos deducir de ella un valor simbólico que, no obstante, es muy probable:

> […] cuando el sacerdote me consagra un pastelillo de cereal y álaga sazonado con sal, te reirías del nombre que me da, pues, en el lenguaje ritual de su ofrenda, me llama a veces Patulcio, el de la Apertura, y otras veces, Clusio, el de la Clausura.

En un intento por ir más allá de los datos disponibles es posible imaginar que, mencionado en ocasión de la ofrenda, este doble aspecto del dios que en enero inaugura y clausura el tiempo anual, encontraba, de una u otra manera, su expresión simbólica en los pastelillos mismos; sin duda en el contorno de su forma.

Las victorias en la noche

Después de este excurso, en que el análisis directo y las analogías nos han permitido definir a Sumano y percibir la articulación que constituye —como dios que actúa en la noche que termina, en las proximidades del solsticio de verano— con la diosa del despuntar del día, ahora parece posible justificar mediante las mismas concepciones la economía de la trayectoria de Camilo. A continuación ofrezco mi propuesta, que, para simplificar, formulo afirmativamente.

Los autores que destinaban a Camilo a ser, en la cuarta parte de su gesta, el protegido de la Aurora y, en la epifanía de su primera "victoria en la aurora", el doble humano del sol levante, fueron inducidos por la concepción romana

del día a hacer que este destino comenzara con un periodo sombrío, oscuro, bajo cuyos auspicios se prepara para iniciar su luminosa trayectoria. Si no emergiera de esta manera de una especie de noche, Mater Matuta no podría hacer nada por él, así como en la mitología subyacente al segundo rito de su fiesta no podría tomar en brazos al niño si éste no se hubiera gastado y "madurado" en el seno de su hermana tenebrosa. Acaso también en este punto sea posible identificar las correspondencias entre las malas tinieblas y la útil noche.

Los bárbaros galos sumergen a Roma en las tinieblas; los hospitalarios ardeatos albergan a Camilo. Éste, reducido a la condición de hombre privado, no hace nada al principio; no ejerce ninguna actividad ni como ciudadano de Roma ni como peregrino en Ardea, y durante ese mismo lapso Roma casi es aniquilada: he ahí el rostro siniestro de la noche épica con la que concluye o, más bien, con la que se destruye el glorioso tiempo precedente. Después del desastre, Camilo, así como lo que ha subsistido en Veyes de la fuerza romana, preparan activa y progresivamente —felizmente, diríamos— la resurrección: he ahí el rostro bondadoso de la noche, la gestación del tiempo no menos glorioso que va a nacer. Existe una razón objetiva para pensar que estas interpretaciones simbólicas no son ilusorias.

En la cuarta parte de la gesta, como ya lo dijimos, uno de los temas dominantes es el de las "victorias en la aurora" que Camilo obtiene cada vez que ejerce el poder soberano. Ahora bien, en la tercera parte sucede a la inversa: *todas las operaciones por cuyo medio se gesta la liberación de Roma, tanto en Ardea como en Veyes y en el Capitolio, se ejecutan durante la noche, en plena oscuridad, antes de la aurora*.

a) He aquí, según Plutarco (*Camilo,* 23), los primeros movimientos del desterrado Camilo en Ardea, para comenzar:

> Como el asedio [del Capitolio] se prolongaba, a los galos empezaron a faltarles los víveres. Entonces se dividieron: unos se quedaron en el sitio con el rey para bloquear el Capitolio y otros recorrieron el país como merodeadores, atacando y saqueando las aldeas. Estos últimos no operaban en un solo cuerpo de ejército, sino en destacamentos y en pequeños grupos que actuaban cada uno por su cuenta, pues su éxito les proporcionaba orgullo para poder dispersarse sin tener nada que temer. La banda más numerosa y mejor organizada avanzaba hacia Ardea, donde Camilo llevaba desde el comienzo de su exilio una vida del todo privada, sin intervenir en ningún asunto, pero forjando esperanzas y planes razonados, como hombre que lejos de contentarse con estar oculto y al abrigo de los enemigos ace-

chaba una circunstancia favorable para expulsarlos de su patria. Fue así como, viendo que los ardeatos eran suficientemente numerosos, pero que carecían de audacia por efecto de la inexperiencia y de la debilidad de sus generales, se dirigió primero a los jóvenes. Les dijo que no había que atribuir al valor de los celtas la desgracia de los romanos; que si las malas disposiciones que se habían tomado les habían infligido una derrota, no era verdad que ellos no hubiesen hecho nada para obtener la victoria; que era la Fortuna la que había llevado la voz cantante, y que, además, era bello afrontar los peligros para expulsar a unos invasores extranjeros y bárbaros, que sólo querían vencer para aniquilar, como en un incendio, a los pueblos vencidos. Concluyó diciendo que si ellos, los ardeatos, daban muestras de resolución y ardor, él tendría la fuerza suficiente para procurarles una victoria sin riesgos.

Al acoger los jóvenes favorablemente esta exhortación, Camilo fue a entrevistarse con los magistrados y los senadores de Ardea. También a ellos los persuadió. Luego armó a todos aquellos que estaban en edad de combatir y los guareció en el interior de la plaza amurallada, pues no quería llamar la atención de los enemigos que merodeaban por las cercanías. Sólo cuando, muy cargados del botín animado e inanimado que habían reunido al cabalgar por todo el país, los merodeadores establecieron su campo en la llanura sin tomar ninguna precaución, y cuando cayó la noche en el campo de los ebrios enemigos y el campo se tornó totalmente silencioso, Camilo, advertido por sus exploradores, ordenó que los ardeatos hicieran una salida. Atravesó sin hacer ruido el espacio que lo separaba de los celtas y, hacia la medianoche [περὶ μέσας νύκτας], lanzó sus tropas contra el atrincheramiento en medio de un inmenso clamor, mientras las trompetas resonaban por todas partes aterrorizando a un enemigo que, sumido en la embriaguez, apenas podía pasar del sueño a la alarma. Un pequeño número de celtas, espabilados por el miedo, se equiparon y resistieron a los soldados de Camilo, pero sólo para caer al defenderse. La mayoría, paralizados por el sueño y el vino, fueron sorprendidos y murieron sin poder tomar las armas. En cuanto al pequeño número de enemigos que habían logrado escapar del campo durante la noche [νυκτός], la caballería romana los persiguió al despuntar el día [μεθ' ἡμέραν], cuando se dispersaban por los campos, y los mató.

Tito Livio (5, 43, 4-45, 4) nos ofrece el mismo relato, si bien con más retórica, especificando también que Camilo entrega a los ardeatos a los galos, *inuictos sommo, uelut pecudes;* que los preparativos se llevan a cabo al principio de la noche, *prima uigilia;* que la tropa sale de la ciudad *primae silentio noctis,* y que todo termina rápidamente: *nusquam praelium, omnibus locis caedes*.

b) Pero Tito Livio ofrece una réplica romana, e incluso dos réplicas, de esta batalla nocturna de los ardeatos, concebida y ganada por el más grande de los romanos. Los despojos de las legiones destruidas en Alia están en Veyes y ven coléricos cómo los etruscos aprovechan cobardemente la oportunidad —"sin piedad", se atreve a decir el historiador— para realizar incursiones en territorio romano e incluso prepararse, cargados de botín, a atacar a Veyes, *spem ultimam Romani nominis,* para lo cual instalan su campo muy cerca de la ciudad. Indignados, los romanos querrían atacar sin más demora, *extemplo,* pero,

> retenidos por C. Cedicio, un centurión al que ellos mismos habían puesto a la cabeza del ejército, esperaron pacientemente a que cayera la noche *[rem in nocte sustinuere].* Sólo les faltaba un jefe igual a Camilo, pues en todo lo demás, en cuanto al plan y el éxito, las cosas sucedieron como en Ardea.

Y eso no fue todo:

> Además, guiados por prisioneros que habían escapado de la matanza de la noche anterior *[qui caedi nocturnae superfuerant],* partieron en persecución de otro cuerpo de etruscos, del lado de las Salinas. A la noche siguiente *[nocte insequenti]* los atacaron por sorpresa, realizaron una carnicería aún más terrible y regresaron a Veyes con el triunfo de una doble victoria.

c) He aquí a Roma en posesión de un ejército que merece este nombre y cuyo único gran jefe militar del que dispone ha vuelto al servicio. Era lógico que el general y sus soldados se reunieran, como la cabeza y los brazos de un solo cuerpo, pero, ya sea que los soldados no hubiesen querido acudir a él (según Tito Livio), o que el general no hubiese consentido en responder a su llamado (según Plutarco) sino después de recibir la autorización o la investidura de parte de lo que en Roma quedaba de los romanos, fue necesario encontrar un medio para consultar a esos augustos fantasmas en la cima del Capitolio, donde se enfrentaban al bloqueo de los galos, y conocer su respuesta. Fue entonces cuando uno de los jóvenes romanos de Veyes, Ponto Comino (o Cominio), se ofreció de voluntario para cruzar el Tíber, trepar hasta la cima del Capitolio y, una vez cumplida esta misión, regresar por el mismo camino.

Logró su propósito. Pero, por supuesto, tanto la ida como el regreso se hicieron —pues no podían hacerse de otro modo— de noche. Tito Livio, muy austero en este relato, no juzga útil mencionar esta precisión; por su parte, Dionisio de Halicarnaso, en el fragmento que se ha conservado del Libro

Duodécimo (7, 9), donde se narra este famoso episodio, no indica el tiempo ni el medio del viaje de ida, pero para el viaje de regreso indica, con toda claridad, que se hizo "de noche", ὑπὸ νύκτα ἀπηλλάγη. Plutarco, al contrario, es explícito en cuanto al viaje de ida (25, 2-3). Una vez que ha aprendido de memoria el mensaje de Camilo al Senado, y llevando consigo placas de corcho, Ponto parte:

> Inició el viaje sin temor, de día [ἡμέρας]; pero al llegar cerca de la ciudad, a la caída de la noche [ἤδη σκοταῖος], como no podía franquear el río por el puente que vigilaban los bárbaros, se puso alrededor de la cabeza su vestimenta, que no era espesa ni pesada, atravesó el río apoyándose en las placas de corcho y ganó la orilla cerca de la ciudad. Supo evitar sucesivamente los puestos de vigía [τοὺς ἐγρηγορότας] que iba detectando por las luces y el ruido, y se dirigió hacia la puerta Carmental, en donde todo estaba silencioso. Éste es el punto en que la colina capitolina está más escarpada [...].

Según el relato de la victoria de Ardea, Ponto no tiene dificultad para convencer a los senadores de que nombren dictador a Camilo; después aquellos despiden al mensajero y éste regresa por el mismo camino y con el mismo éxito (25, 4-5).

Por tanto, es un hecho declarado que la doble hazaña de Ponto se realizó en la noche o, mejor dicho, en dos noches consecutivas.

d) Por último, es también durante la noche (*nocte sublustri,* según Tito Livio, 5, 47, 2) cuando se entabla el último, o, mejor dicho, el único combate de los romanos del Capitolio contra los sitiadores galos. Informado por las huellas que dejó la escalada de Ponto, Breno decide probar suerte por el mismo camino. Sus tropas aceptan con entusiasmo:

> Hacia la medianoche [περὶ μέσας νύκτας] —dice Plutarco (27, 1-5)— muchos galos empezaron a subir por la pared rocosa [...].

Pero las ocas sagradas del templo de Juno suplen a los centinelas adormecidos. Manlio, al que pronto se le unen otros hombres, rechaza y despeña a los primeros asaltantes, que ya se creían en la cima, y los galos desisten. Al llegar el alba [ἅμ' ἡμέρᾳ], los romanos sólo tienen que honrar a Manlio y castigar al jefe de los centinelas que no habían velado (27, 6).

Así, en total y sin excepción, los episodios militares de la segunda parte del exilio de Camilo están colocados bajo el signo de la noche, y aunque el esce-

nario nocturno se imponía para las hazañas de Ponto Comino y de Manlio, los episodios de los ardeatos y de los romanos de Veyes muy bien hubieran podido realizarse de día. Pero sin duda era necesario, para satisfacer otra conveniencia, que sucediera de noche todo cuanto preparaba la liberación de Roma. Por otra parte, observemos que tres de estos cuatro éxitos preparan también progresivamente la dictadura de Camilo, que será condición y medio para esta liberación: son su primera victoria a la cabeza de un ejército extranjero, las dos primeras victorias del ejército romano que lo espera y lo llama, y la peligrosa misión que le permite recibir un nombramiento en toda regla. A decir verdad, sólo el último episodio, el de las ocas y el de Manlio, es el que no se relaciona con el mismo conjunto, ya que no constituye sino una consecuencia directa o incluso una prolongación del precedente episodio: la loca empresa y la increíble misión venturosa del mensajero de "los romanos del exterior". Este insistente y exclusivo recurso a la noche, opuesto al estribillo auroral que impregnará al resto de la biografía, refuerza la explicación del exilio que hemos propuesto. En caso de atenernos a esta explicación, deberemos pensar que es el plan mismo de la gesta de Camilo el que algunos hábiles autores han obtenido a partir de la teología integral de la Aurora: no sólo de lo que enseñan los ritos de su fiesta sobre su modo de actuar y su espíritu, sino también de lo que se deriva de la concepción romana del día y de la noche, a saber: el condicionamiento de la aurora por las negras horas que la preceden.

Sutrio perdida y recuperada en un día

Sólo a condición de aceptar esta explicación el segundo problema podrá orientarse hacia una solución, hipotética, del mismo tipo: en la cuarta parte de la gesta, dos éxitos distintos de las "victorias en la aurora" o de la "victoria en casa de la Aurora [Sátrico]" parecen traducir en forma dramática "concepciones solares" propiamente romanas.[7]

El primero de estos éxitos es la reconquista de la ciudad de Sutrio, fiel aliada de los romanos y cuya posición geográfica la exponía a ser la primera presa de los etruscos cada vez que éstos reanudaban su guerra contra Roma. Una vez que Camilo dictador logra su segunda "victoria en la aurora" sobre los ecuos y los volscos coaligados, confía a su hijo Lucio el campo, con el botín y los prisioneros, y se dirige apresuradamente hacia Sutrio, de la que sabe que ha sido atacada. Pero no lo sabe todo. Leamos el relato de Plutarco (cap. 35):

> Después de haber tomado la ciudad de los ecuos y obligado a los volscos a firmar la paz, llevó en seguida su ejército hacia Sutrio: todavía no estaba enterado de la desgracia de los sutrios y se apresuraba a socorrerlos, creyendo que seguían amenazados y asediados por los etruscos. Ahora bien, los sutrios ya se habían visto obligados a entregar su ciudad a los enemigos y éstos los habían expulsado de ella sin bagajes, sin dejarles a cada uno sino un manto por toda vestimenta. Estos infortunados estaban allí con sus mujeres e hijos, lamentándose, cuando se encontraron con Camilo, que se dirigía hacia su ciudad. Al ver ese espectáculo, Camilo sintió profunda piedad y, mirando que también sus romanos estaban conmovidos por las súplicas de los sutrios, y que lloraban y se indignaban por el maltrato que se les había infligido, decidió no diferir el castigo e, inmediatamente, aquel mismo día, embistió contra Sutrio: pensaba que un ejército que acababa de ocupar una ciudad rica y próspera, que no había dejado en ella a ningún enemigo y que no esperaba ningún ataque del exterior se dejaría tomar por sorpresa, sin defensa alguna, en plena orgía. Este cálculo resultó exacto. En ningún momento se dio la alarma: ni cuando Camilo atravesaba el campo de los alrededores, ni cuando llegó a las puertas de la urbe, ni cuando ocupó las murallas. Dispersos por todas las casas, los etruscos se embriagaban y se entregaban al placer. Cuando se dieron cuenta de que los enemigos ya eran dueños de la plaza, los excesos en el beber y en el comer los habían puesto en tal estado que muchos renunciaron a huir y esperaron dentro de las casas la muerte más vergonzosa, o se rindieron. Fue así como la ciudad de Sutrio fue tomada dos veces en un mismo día, pues los que la ocupaban la habían perdido, y quienes habían sido expulsados de ella la recuperaron gracias a Camilo.

Tito Livio (6, 3) ofrece el mismo relato, con ligeras diferencias, en forma más dramática. Sólo unas cuantas líneas de él son útiles para nuestro propósito. Conmovido por el lamentable cortejo de los desterrados, Camilo ordenó deponer los bagajes, confió los sutrios a la custodia de un pequeño destacamento, ordenó a los soldados no tomar sino las armas y corrió a ocupar la ciudad.

> Allí, como lo había previsto, encontró que todo era relajamiento, como ocurre después de un éxito militar: no había puestos de vigías ante las murallas, las puertas de la ciudad estaban abiertas y los vencedores erraban por la ciudad, muy ocupados en pillar las casas [...]. Así, Sutrio fue tomada por segunda vez en un solo día.

Y, para concluir, relata lo siguiente:

> Antes de que llegara la noche, la ciudad se rindió a los sutrios. Estaba intacta, indemne de todas las violencias de la guerra, pues no se había entregado por la fuerza, sino mediante capitulación.

Lo inverosímil del hecho es evidente. Los etruscos no eran una horda de bárbaros ávidos y estúpidos y conocían el reglamento de los ejércitos en campaña. Además, como habían dejado libres a los habitantes para que publicaran su desgracia en los caminos, no podían omitir, aun cuando no esperaran la llegada de Camilo, colocar algunos vigías en las murallas ni cerrar las puertas de la ciudad.

En el relato también figura otra singularidad: la insistencia del narrador en recalcar que la ocupación de la ciudad por el enemigo y su reconquista por Camilo tienen lugar “el mismo día”, “en un solo día”: ἐκείνης τῆς ἡμέρας, ἐν ἡμέρᾳ μιᾷ (según Plutarco), *eodem die, ante noctem* (según Tito Livio), αὐθημερόν (según Dión Casio). Eso es lo que se presenta como lo maravilloso de todo el asunto. Sin embargo, ¿habría sido el éxito menos eficaz o menos glorioso si se hubiera obtenido al día siguiente? Los etruscos simplemente habrían prolongado sus excesos de libación y, después de ocupar los comedores, habrían ocupado las alcobas y los estragos no habrían sido de mayor consideración. ¿Por qué, entonces, se insiste en esa particularidad?

Los textos nos ofrecen una razón de ello, que una vez más valora un elemento importante del carácter de Camilo: la compasión. Conmovidos hasta las lágrimas por el infortunio de los sutrios, Camilo y su ejército tienen prisa por devolverlos a sus hogares. Este motivo psicológico sin duda no es lo esencial, pues no se hace hincapié en la emoción de los romanos, sino en el hecho exterior, objetivo, introducido y justificado únicamente por el motivo psicológico de que la ciudad, que ha caído en manos enemigas en un momento indeterminado del día, es recuperada y restituida el mismo día, antes de caer la noche, de tal suerte que los sutrios no tuvieron que pasar fuera de su ciudad una sola noche.

En este punto sospecho que se recurrió a otro aspecto de la teoría romana del día, que se dramatizó una regla bien ilustrada, ella también, por las costumbres religiosas, civiles o políticas: el día constituye una unidad que, a su vez, abarca diversas conductas complejas que constan de dos momentos complementarios, ya sea que el segundo momento devuelva las cosas al punto de partida (ida y vuelta, salir y entrar…), o que concluya una transformación que se inició durante el primer momento (preparar y cumplir una acción, *consecratio* y *profanatio*…). Estas conductas deben concluirse del todo en el lapso

de una sola revolución solar, entre una medianoche y la siguiente, e incluso, a veces, entre la aurora y la caída de la noche.

Ya expusimos el postulado ritual por el que los auspicios tomados entre la medianoche y la aurora y el acto correspondiente ejecutado después de la aurora se considera que pertenecen al mismo día. Esta regulación tiene su contraparte negativa: si el acto por el que se han tomado los auspicios no se realiza antes de la noche siguiente, esos auspicios ya no tendrán valor y deberán renovarse al otro día. Por otra parte, y como compensación, si los auspicios han resultado desfavorables, la acción correspondiente no resulta condenada sino para ese día, es decir, hasta la medianoche, y es lícito reanudar la consulta al día siguiente, es decir, pasada la medianoche.

De manera más general, el día no es solamente una unidad de la práctica religiosa y laica, sino que, en el periodo ferial, ninguno de los rituales primitivos puede sobrepasar el lapso de un día ni prolongarse hasta el día siguiente, aunque, en virtud de la regla que hace caer todas las fiestas en día impar, el día siguiente a cada una de estas fiestas esté vacante y en él no tenga lugar ninguna fiesta nueva.[8] Así, la fuerte cohesión del día, que no sólo es una unidad de cómputo sino una mónada encerrada en sí misma, era una de las categorías con las que los romanos pensaban el tiempo, y también se servían de ella cuando eran dueños de este tiempo. Lo que no dependía del hombre, sino del azar, de Fortuna, no entraba, por supuesto, en este marco conceptual: una hambruna, una peste y, en la guerra, una campaña, un asedio, y a veces hasta una batalla, imponían a quienes se demoraban o se afanaban sus propias medidas, más vastas e imprevisibles. De ahí, justamente, que la hazaña de Camilo en Sutrio parezca una maravilla: impone el molde familiar del día unitario y cerrado a un tipo de acontecimiento que, por su naturaleza, escapa de él. ¿Es por azar que esta operación se atribuye al héroe protegido de la Aurora, al que hemos visto varias veces actuar según el modelo del astro que crea el día y las leyes del día?

El perdón a los tusculanos

El segundo episodio es el del perdón concedido a los tusculanos, viejos aliados de Roma y, por lo general, fieles. Un día, después de una batalla que ganó Camilo como tribuno consular contra los volscos (según Tito Livio), o contra los volscos y los prenestinos coaligados (según Plutarco), batalla que le permitió reconquistar la ciudad de Mater Matuta, Sátrico,[9] los romanos descubrieron entre los prisioneros a varios tusculanos, los cuales declararon —si

ello es mentira o verdad, no lo sabemos a ciencia cierta— que no habían participado en la contienda sino por orden de sus magistrados (según Tito Livio). En el acto, el Senado decide enviar una expedición punitiva contra Túsculo, con Camilo al mando (Plutarco, *Camilo,* 38, 4-5):

> Mientras Camilo marchaba contra ellos, quisieron borrar su falta con una artimaña. Llenaron la campiña de campesinos y pastores ocupados, como en tiempo de paz, en labrar la tierra y apacentar sus rebaños. Y dejaron abiertas las puertas de la ciudad. Los niños seguían sus cursos en las escuelas. Entre la gente del pueblo podía verse a los artesanos en sus talleres, cada cual ocupado en sus tareas, y a los burgueses de toga en el Foro, mientras los magistrados se afanaban en preparar el acantonamiento de los romanos, como si no tuvieran nada que temer ni reprocharse. Camilo no se dejó engañar por este escenario teatral: siguió sospechando de su defección, pero, sensible al arrepentimiento que la reparaba, les dijo que fueran al Senado y trataran de aplacar su cólera. Se unió personalmente a esta diligencia y obtuvo que esa ciudad quedara limpia de toda acusación y recibiera el derecho de ciudadanía romana. Tales fueron las acciones más notables de su sexto tribunato.

Tito Livio, en un escenario más pintoresco, describe en esencia lo mismo (6, 25):

> No fue necesario entablar batalla contra los tusculanos. Con su actitud obstinadamente pacífica lograron lo que no habrían podido lograr por medio de las armas: detuvieron de antemano el golpe que les preparaba Roma. Cuando los romanos entraron en sus tierras, no se alejaron de los caminos y no interrumpieron los trabajos de los campos. Por las puertas de la ciudad, abiertas de par en par, una multitud de ciudadanos togados acudió a recibir a los generales. De la ciudad y de la campiña, todo el mundo se apresuró a llevar víveres al campamento del ejército. Sin embargo, Camilo, después de instalar su campamento ante las puertas de la ciudad, quiso saber si del otro lado de las murallas encontraría el mismo espectáculo de paz que se desplegaba complacientemente en la campiña. Entró en la ciudad y encontró todas las casas abiertas, así como las tiendas con todas las mercancías a la vista en los estantes y en los puestos, y a los artesanos dedicados cada cual a su oficio; en las escuelas resonaban las voces de los alumnos y las calles estaban llenas de gente, sobre todo de niños y de mujeres, caminando en ambos sentidos, entregados a sus ocupaciones habituales. En ninguna parte había nada que se tradujera en miedo ni en sorpresa. Camilo miraba en torno de él,

buscando algún indicio de disposiciones hostiles, pero no descubrió nada; ni la menor señal de un objeto fuera de lugar o que diera prueba de hostilidad. Por doquier reinaba una paz tranquila, confiada, que hacía dudar que un simple rumor de guerra hubiese llegado hasta allí.

"Vencido por la resignación *[patientia]* de los enemigos", Camilo envía a los senadores tusculanos a suplicar el perdón de sus colegas romanos:

Cuando llegaron a Roma, y cuando se vio que entraba en el vestíbulo de la Curia el Senado de un pueblo aliado y hasta entonces fiel, los senadores romanos se enternecieron y les concedieron audiencia, más como a huéspedes que como a enemigos.

Un franco discurso del dictador tusculano acaba de arreglar la situación: los suplicantes obtienen primero la paz, y luego, poco después, el derecho de ciudadanía romana.[10]

Aquí también es patente lo inverosímil. ¿Cómo fue posible que, en una alarma súbita, todo un pueblo: magistrados, comerciantes, artesanos, campesinos, escolares, hombres, mujeres y niños, pudieran improvisar y sostener sin un solo error, sin una sola flaqueza, esta inmensa y coherente comedia? En cuanto a la singularidad que nos pone sobre aviso, aquí también se trata de la manera en que Plutarco y Tito Livio insisten en un punto: el detalle con que analizan la comedia, enumerando y describiendo en unas cuantas palabras tal variedad de actividades privadas, públicas y económicas. He aquí la descripción textual de Plutarco: "los artesanos en sus talleres, cada cual ocupado en sus tareas"; y Tito Livio anota: "los artesanos en sus talleres, dedicados cada cual a su oficio". Camilo se encuentra colocado a su llegada, y nosotros con él, ante una especie de exhibición en que cada clase de tusculanos muestra complacientemente la esencia de su vocación.

A decir verdad, tal exhibición se observa cada día, por la mañana, cuando las tiendas abren, cuando empieza la actividad de las escuelas y de todo lo demás, y se piensa en los versos de Horacio (*Sátiras,* 2, 6, 20-23):[11]

Padre que gobiernas la mañana —a menos que prefieras que se te llame Jano—, tú, a partir de quien los hombres comienzan los primeros actos de sus trabajos y de su vida […].

Sí; el levante cotidiano del sol nos devuelve al trabajo, cada cual a su labor propia, a todos los *laboratores* del mundo, pero ningún rito conocido sanciona

este despertar múltiple. En consecuencia, no es tanto la concepción cotidiana del sol levante a la que hay que recurrir, sino a los rituales, a la teología, a la moral de su nacimiento anual. En efecto, cuando se compuso la gesta de Camilo, ya era al día siguiente del solsticio de invierno donde se situaba el inicio o, por lo menos, uno de los inicios del año. La 19a. de las *Cuestiones*… de Plutarco justifica muy bien esta preferencia, paralela a la doctrina que hace comenzar cada día exactamente a la mitad de la noche:

> El mejor cómputo es el que hace comenzar el año después del solsticio de invierno, en el momento en que, dejando de avanzar, el sol se vuelve y retorna hacia nosotros. La elección de esta fecha es, en cierta manera y desde el punto de vista de los hombres, conforme a la naturaleza, puesto que es ella la que alarga el tiempo de la luz y disminuye el de la sombra, y la que acerca a nosotros al maestro y guía de toda cosa móvil.

Ovidio, al inaugurar los fastos en enero, hace decir de manera más breve y elegante a Jano mismo (1, 163-164):

> El solsticio es a la vez el principio del nuevo sol y el fin del viejo: Febo y el año tienen el mismo comienzo.

Observemos los ritos de las calendas de enero,[12] consideradas, por tanto, como un solsticio que se ha desplazado ligeramente para armonizar con las conveniencias lunares.[13] El poeta nos proporciona la lista de estos ritos en el diálogo familiar que ha entablado con el dios. Primero, se asombra de ver que los tribunales están en plena actividad.

> "Escucha la razón de ello —responde Jano—. He consagrado al trabajo el día del nacimiento del año nuevo, por temor de que el auspicio de esta jornada, si se pasara en la ociosidad, contaminara todo el año. También por esta razón cada cual hace justamente los gestos de su profesión, para caracterizar su labor habitual."

Columela (*De la agricultura,* 11, 2, 98) confirma la regla en lo que atañe a los agricultores:

> Durante esos días —los doce primeros del año— los agricultores especialmente religiosos se abstenían de trabajar la tierra, con la reserva de que en las calendas,

> con valor de auspicio, ponen manos a la obra en todas las variedades de su trabajo; en seguida, esperan hasta los idus (el 13) para remover la tierra.

Esta costumbre se encontró con una dura oposición, puesto que sabemos que, a principios del siglo XI, Burchard de Worms la denunciará una vez más como práctica diabólica: "Algunos —dice—, durante esta noche santa [de las calendas de enero] hilan, tejen, cosen y ejecutan toda clase de trabajos que entonces pueden comenzar".

Estos gestos no se realizan, o no se realizaban al principio, por la razón moral que da Ovidio, a saber, una especie de inmunización contra la pereza. Tienen, en el sentido pleno de la palabra, una intención inaugural: a la salida del sol anual el país se convierte, por algunos instantes, en el teatro de una demostración de todas las técnicas y vocaciones necesarias para sus próximos doce meses de vida. Y en eso es en lo que ostensiblemente se convierten el territorio y la ciudad de Túsculo a la llegada de Camilo.

Pero los tusculanos, Camilo mismo y, después de él, el Senado romano, hacen algo más: los tusculanos acogen al ejército romano con los regalos que más le importan a éste, *commeatus,* y se ponen a su disposición. Con sus palabras y sus actos anulan y niegan el conflicto que han suscitado imprudentemente. Camilo acepta y sigue el juego, si bien no se deja engañar, y los envía al Senado brindándoles su apoyo. Los tusculanos obedecen con amabilidad, ya que no sinceramente, y el Senado los perdona y les da esperanzas: entre ellos intercambian sólo buenos propósitos. Y esto nos hace pensar en otra regla de la fiesta del Año Nuevo (*Fastos,* 1, 71-74):

> Una feliz alba se levanta. ¡Guardad silencio de labios y de corazón! En este buen día hay que decir buenas palabras. ¡Que los procesos salgan de los oídos, que las locas querellas desaparezcan! ¡Detén tu obra, lengua lívida!

Por tanto, éste es el momento de las reconciliaciones, leales o simuladas. Y es precisamente lo que ocurre en el Senado, en que los amos de Roma acogen a los enviados de Túsculo como a amigos, aceptan sus explicaciones y sus súplicas, y no sólo borran sus faltas, sino que les dan el regalo más preciado, la *ciuitas,* la ciudadanía romana.

> ¿Por qué —pregunta Ovidio a Jano (175-176)—, por qué se pronuncian en tus calendas palabras felices? ¿Y por qué intercambiamos entonces votos y buenos deseos?

Jano le responde (178-182):

> Los comienzos dan presagios *[omina]:* ¿acaso no dais oídos ansiosamente a la primera palabra que oís? [...]. [En las calendas de enero] los templos y los oídos de los dioses están abiertos, las plegarias que formula la lengua son escuchadas y las palabras que se pronuncian tienen peso.

En el primer día del año 28 d.C., Tiberio y sus domésticos del Senado fueron culpables de una conducta exactamente inversa a la de Camilo y el Senado de la gran época de la leyenda del perdón a los tusculanos (Tácito, *Anales,* 4, 70). En una carta a la augusta asamblea, el primero de enero, después de los buenos deseos protocolarios, el emperador acusó a uno de los senadores de intrigar en su contra. En la sesión plenaria el desdichado fue declarado culpable y se le condujo, con la soga al cuello, al lugar de su ejecución. En el trayecto, el reo no dejó de gritar, tan fuerte como la soga se lo permitía, que aquélla era una siniestra forma de inaugurar el año. Por donde quiera que pasaba, el pueblo se dispersaba, aterrorizado por esa voz. Las calles y las plazas se quedaban vacías y, al huir, la gente se preguntaba qué podía esperarse de un año cuyo primer día, por lo normal consagrado a los ritos religiosos y en que se prohibían las palabras profanas, se celebraba con cadenas y soga. Todas las *dramatis personae,* incluso el pueblo que dejaba las calles vacías, actuaron ese día contrariamente a sus homólogos romanos y tusculanos del siglo IV a.C.

Por supuesto, no hay que pretender colocar en el Año Nuevo este episodio de la gesta de Camilo: no se nos da ninguna indicación ni del día ni del mes en que ocurrió y, si mucho nos empeñamos, habrá que situarlo más bien durante la estación en que por lo normal se entablaban las guerras. No obstante, es pertinente aludir a los ritos y al espíritu de la fiesta que señala la entrada en escena del "nuevo Febo", el nacimiento anual del sol. Esta alusión completaría, con una referencia a esta segunda teología de la luz, la imagen del general al que protege la Aurora.

Si estas observaciones han logrado llamar nuestra atención, entonces quedan pocos gestos importantes de la vida militar de Camilo[14] que no hayan encontrado justificación: cualesquiera que sean los hechos que aparecen en ella, esta vida se presenta, bajo el signo de la diosa Aurora, como un conjunto coherente, producto de un esfuerzo lúcido para trasladar a la epopeya todo cuanto el saber tradicional enseñaba tanto sobre los nacimientos como sobre los ritmos solares.

IV. JUNO Y LA AURORA

Las relaciones de Camilo con Mater Matuta, claras y constantes en el conjunto de la narración, entrañan, sin embargo, un pequeño misterio que no se refiere, por cierto, a la diosa, sino a su protegido.

Nombrado dictador por primera vez, encargado por los hombres y por el destino de terminar con el interminable asedio de Veyes, Camilo no se contenta —esto es tan natural y necesario que los textos no hablan de ello— con tomar los "auspicios de partida" antes de salir de Roma, sino que se compromete con dos votos, *ex senatus consulto,*[1] precisa Tito Livio: si la guerra concluye victoriosamente para Roma, agradecerá a los dioses celebrando *ludos magnos,* τὰς μεγάλας θέας, y hará la dedicación del templo, recientemente restaurado[2] (*aedem refectam dedicaturum,* νεὼν… καθιερώσειν), de la diosa Mater Matuta (Tito Livio 5, 19, 6; Plutarco, *Camilo,* 5, 1). De hecho, después de la victoria, aunque no menciona el cumplimiento de los votos, Tito Livio precisa (23, 7) que la dedicación del templo se hizo antes de que abdicara el dictador y anota en seguida (31, 2) que los Grandes Juegos se celebraron tres años después, corriendo a cargo de los primeros titulares del consulado restablecido en forma efímera. Esto indica, por tanto, que el general victorioso y sus conciudadanos estimaban que el conjunto de los dioses, y Mater Matuta en particular, habían cumplido su parte del convenio.

Los otros votos de Camilo

Ahora bien, estos primeros votos del dictador, pronunciados en Roma, se eclipsan entre los historiadores ante otros dos, mucho más famosos, que pronunció en el campo, en el momento del asalto final contra Veyes (Tito Livio, 5, 21, 1-3):

> El dictador salió después de haber consultado los auspicios y dio la orden de tomar las armas. Dijo: "Bajo tu dirección, Apolo Pitio, y por tu divina voluntad avanzo para destruir la ciudad de Veyes: hago el voto de darte la décima parte del botín que allí se obtenga. En cuanto a ti, Juno Reina, que en este momento resides en Ve-

> yes, te pido con esta plegaria que nos sigas, después de nuestra victoria, a nuestra ciudad, que será pronto la tuya, y donde recibirás un templo digno de tu majestad.”

Cuando Camilo dice a Apolo Pitio *“tuo ductu tuoque numine instinctus”,* se refiere a la consulta al oráculo de Delfos que había permitido a los romanos, inmediatamente antes de su dictadura, resolver el enigma del desbordamiento del lago Albano, y esto antes de vencer a Veyes. En efecto, el dios había añadido a su respuesta esta recomendación imperativa (16, 10):

> Esta ciudad que asedias hace tantos años no olvida que son los destinos que se te revelan ahora los que te permiten vencerla. Cuando haya terminado la guerra y seas el vencedor, haz que lleven un gran presente a mi templo.

Este compromiso, que no cumplió el general después de la caída de Veyes, tendrá graves consecuencias, de las que nos ocuparemos más adelante.[3] En todo caso, Camilo no era libre para no cumplirlo: había recibido esa obligación junto con la dictadura.

No olvidará, en cambio, la promesa a Juno. A su regreso, al mismo tiempo que dedica el templo de Mater Matuta, emprende, en el Aventino, la construcción del templo de Juno Regina, cuya dedicación harán, tres años después, los mismos cónsules que celebrarán los Grandes Juegos. Pero, ¿a qué se debe este recurso a Juno, que nada imponía al general?

La leyenda responde: se trata de una *euocatio*.[4] El general romano tiene siempre el derecho, al concluir un asedio e independientemente de todo voto o compromiso contraído antes, de dirigirse de esta manera a la divinidad principal de la ciudad enemiga y de proponerle este comercio poco honorable, pero seductor, a saber: un culto en Roma como precio de la traición. Por tanto, no hay nada de ofensivo para Mater Matuta, ninguna infidelidad ni flaqueza en este último acto religioso de Camilo. El hecho implica, en cambio —es la ley de la *euocatio*—, que Juno es la divinidad principal de Veyes, la que tiene en sus manos el destino de la ciudad. En realidad, en este punto del relato, ésta es, con toda evidencia, la opinión de los autores de la gesta: ¿no es precisamente en el templo de Juno, en el lugar en que el rey está sacrificando y donde consulta a los arúspices (Tito Livio, 5, 21, 8-10) en donde desemboca, a propósito o por azar, el túnel que hicieron los zapadores romanos hasta el subsuelo de la ciudadela enemiga (19, 10-2)? ¿Y no es éste el motivo que utilizaron varias veces en la fábula romana referente a aquella época? Pero en esto mismo detectamos una dificultad.

De este lugar eminente que supuestamente ocupa Juno en Veyes en la narración del fin de la guerra (en el breve y decisivo momento de esta larga guerra reservado a Camilo), el lector de Tito Livio no ha oído hablar hasta entonces. Es verdad que, si hemos de creer a cierta tradición —por otra parte dudosa—, toda ciudad etrusca debía poseer templos consagrados a Júpiter, a Juno y a Minerva. Pero, además de que en este "modelo triple", suponiendo que sea anterior al templo capitolino de los Tarquinos, Juno, indudablemente, no tuvo un papel dominante en la medida en que no está en primer plano ante Júpiter, está claro que una cosa es ser un término en la tríada divina y otra muy distinta ser "la" divinidad responsable de una ciudad en especial. Ahora bien, es un hecho que esta diosa no es nombrada ni por Tito Livio ni por ningún otro autor en ningún momento de las relaciones borrascosas entre Roma y Veyes antes del asedio, así como tampoco en ningún momento del asedio mismo; su atributo de "diosa políada" no llega a descubrirse realmente sino cuando termina el asedio, en el momento en que Camilo la corrompe y la gana para el partido de Roma. ¿Cómo explicar esta revelación o esta promoción *in extremis*? En otras palabras, si no hay razón para no aceptar que una diosa Uni haya sido adorada en Veyes (puesto que Uni es el nombre de la diosa que los etruscos, después de haberla adoptado, sin duda de un pueblo itálico, asimilaron a la griega Hera), ¿por qué es ella, y no ninguna otra, precisamente en ese punto del tiempo, a la que Camilo asocia con tanto brillo a una empresa que ya había confiado al cuidado de Mater Matuta?

Podemos pensar, ciertamente, que se han ajustado con mayor o menor destreza dos variantes de la epopeya de Veyes, e incluso podemos hablar de "estratos" —palabra a la que son muy afectos los que elaboran fácilmente la historia— en la confección de la *vulgata* que hoy conocemos. Pero un descubrimiento reciente nos permite vislumbrar otra posibilidad.

Juno y Mater Matuta

A unos sesenta kilómetros al noroeste de Roma, en Pyrgi, el puerto etrusco que aprovisionaba a Caeré, una diosa tenía un santuario importante, cuya destrucción por una flota siracusana, el año 384 a.C., había causado gran conmoción:[5] varios autores griegos la mencionan. Con motivo de este incidente proporcionan dos interpretaciones distintas del nombre divino indígena de esta diosa. Estrabón (5, 22, 6) escribe Εἰληθυία (Εἰλειθυία), o sea, "Ilitia"; otros tres textos se refieren a ella como Λευκοθέα (Pseudo Aristóteles, *Económicas,* 2, 2, 10; Polieno,

Tratado de las estratagemas de la guerra, 5, 2, 21; Elieno, *Historia variada,* 1, 20). Desde hace mucho se ha acordado reconocer en el primer nombre una traducción —por otra parte, corriente y justificada— del latín "Lucina" y, en el segundo, la traducción ordinaria y canónica de "Mater Matuta". Los griegos —los historiadores de los siglos IV o III en los que deben basarse los testimonios conservados— se conformaron a las interpretaciones latinas preexistentes de la diosa del lugar, o más bien a una interpretación vacilante. Es raro que los elementos de un panteón encuentren equivalentes exactos en un panteón extranjero, y cuando los eruditos quieren establecer ecuaciones por lo general se limitan a elegir, del segundo, una figura que posea una o varias características reconocidas e importantes en la figura "correspondiente" del primero, lo cual no se hace sin deformaciones, a veces de grandes consecuencias. Así, por ejemplo, Quirino, definido como *"Mars tranquillus", "Mars qui praeest paci"* ha sido asimilado al rabioso Enyalios, porque Enyalios, ya desde la *Ilíada,* es un doble de Ares, el cual también se ha asimilado a "Mars"; pero al mismo tiempo, el término diferencial de la expresión, el adjetivo especificante *"tranquillus",* ha desaparecido y los griegos no ven en Quirino sino a un θεὸς πολεμίστης, igual a Marte. También de esta manera, una vez que Mater Matuta se hubo asimilado a Leucotea por la consideración del segundo rito de su fiesta, resultó ser la madre de Portuno, porque él a su vez, por otras muchas razones, se había identificado con Palemón, hijo de Leucotea. Podemos entonces suponer que la diosa propietaria del suntuoso templo de Pyrgi planteó a los latinos un problema de interpretación. Por otra parte, los dos nombres divinos entre los cuales vacilaron, a juzgar por las traducciones griegas, son los de dos divinidades diferentes, pero que se asimilan por lo menos en un dominio: en efecto, Lucina coincide con Juno en que protege los nacimientos, la llegada de los pequeños hombres a la luz (Ἥρα Φωσφόρος, la llama Dionisio de Halicarnaso, 4, 15, 5); por su parte, Mater Matuta es la protectora cotidiana del más brillante de los recién nacidos y, mediante el segundo rito de su fiesta, también protege a cierta categoría de tiernos infantes. Sin embargo, otras características no menos importantes distinguen a ambas deidades: Lucina es patrona de la luz en tanto que ésta se percibe como tal, de la luz de la vida opuesta a la nada, mientras que Matuta introduce la luz en tanto que alumbradora, en oposición a la oscuridad. Hay que pensar que estas divergencias se atenuaban, y que estos diversos valores se organizaban de alguna manera en la diosa etrusca de Pyrgi, a la vez "Ilitia" y "Leucotea".

Ahora bien, sólo desde hace poco nos es conocido el nombre indígena de la diosa de Pyrgi: Uni. Unas exhumaciones venturosas han sacado a la luz, en 1964, varias laminillas de oro, dos de las cuales (una en etrusco y la otra en

púnico) al parecer proporcionan, si no el mismo texto, sí por lo menos unas referencias cuya terminología se aproxima al mismo acontecimiento que fuera motivo de la misma dedicación.[6]

El texto púnico empieza con estas palabras:

> "A la dama Astarté [ʻŠTRT], se dedica este lugar santo, el que ha hecho y donado Tebario Velianas [TBRYʼ WLNŠ], rey en Kayišraie [KYŠRYʼ, es decir, Cisra, Caeré] [...].

Los nombres propios corresponden evidentemente a los del comienzo de la laminilla etrusca: ...*Unialastres*... *Θefariei Velanias*... Aunque *Unialastres* sigue siendo misterioso en su segundo elemento, *Uni* (en genitivo *Unial*) está claro, y, por otra parte, era lo que se esperaba, puesto que el africano Agustín ya sabía (*Cuestiones sobre el Heptateuco,* 7, 16) que *lingua Punica Juno Astarte uocatur.*

Pero ni la Astarté de Cartago ni cada una de las dos diosas latinas, Lucina y Mater Matuta, agotaban la fórmula compleja de la Uni del puerto etrusco. Las diosas latinas son las que importan aquí. Lucina, que se empareja con Juno en uno de sus oficios, no plantea ningún problema: nos recuerda oportunamente que Uni, ante todo, es sin duda esa Juno itálica cuyo nombre de seguro es una deformación. Pero Mater Matuta, a pesar de su proximidad con Lucina en la preocupación que muestra por los niños, resulta más asombrosa: ¿no bastaba con Juno Lucina? ¿Por qué le agregaron y prefirieron a ella, por lo general, a Aurora, puesto que Mater Matuta, pese a su traducción como Leucotea, era primitivamente la Aurora, y dado que los latinos del tiempo en que se hicieron estas asimilaciones (a más tardar, en el siglo IV) tenían —como lo atestigua al presente la gesta de Camilo— plena conciencia de este valor mitológico?

La Aurora etrusca

La respuesta a estas interrogantes la proporciona un descubrimiento del señor Raymond Bloch, tan importante para la historia de las religiones como lo fue, un lustro antes, la identificación de Uni-Astarté en las primeras tabletas que se hallaron. Y para demostrar esto, nada mejor que citar su argumentación misma, con sus tres notas (clasificadas como *a, b* y *c*).[7]

Después de habernos recordado las ecuaciones clásicas Ilitia-Lucina y Leucotea-Matuta, así como tras haber establecido lo que en la propia Roma establece un nexo entre estas dos figuras divinas, el señor Bloch escribe:[8]

Y he aquí que esta luz naciente que se nos aparece con dos rostros, con el de la aurora de la mañana y con el de la aurora de la vida, vienen a ofrecerse a nosotros directamente bajo su nombre etrusco en una inscripción de Pyrgi que sin duda hay que fechar en el siglo v a.C. Se trata de una inscripción grabada en una laminilla de bronce, inscripción que acaba de publicar con el cuidado que le es habitual el señor M. Pallotino.[a] Descubierta en 1964, cerca de un pilón de fuente con hojas de oro, esta laminilla, esparcida por la tierra en numerosos fragmentos, pudo reconstituirse a través de un largo y minucioso trabajo. Al presente nos ofrece un texto de tres líneas, de lectura difícil en ciertos puntos y con ciertas lagunas al final.

Hélo aquí:

eta θesan etras uniịaθi ha…
hutila ṭịna etiasas acalia…
θanaχvilus caθarnaia…

Por desgracia la inscripción sigue resultando oscura en muchos puntos, como sucede con todos los textos etruscos de cualquier extensión, y el estado incompleto del texto, por una parte, y la puntuación silábica que no separa las palabras, por la otra, acrecientan las dificultades. La tercera línea nos ofrece, en genitivo, el nombre de la dedicante. La segunda línea es oscura, a pesar de la presencia de la palabra *Tina,* que se refiere, sin duda, al gran dios Tina-Júpiter, esposo de Uni-Juno,[b] pero la división de las palabras no está clara aquí. La primera línea nos permite reconocer la forma en locativo *uniiaθi,* que significa, quizá, "en el templo de Uni", y sería el paralelo, como lo señala el señor Pallotino, de la fórmula *bbtj* de la inscripción púnica de la laminilla de oro, y que significa "en el templo de la diosa". Pero lo que hoy nos interesa más es la segunda palabra de la primera línea, *Thesan.* Thesan, en efecto, es el nombre etrusco de la aurora. Un espejo etrusco procedente de Florencia, publicado en la plancha 290 del *Corpus* de los espejos de E. Gerhard, representa una escena que no deja ninguna duda al respecto. Vemos allí a una joven mujer, designada con el nombre de *Thesan,* que abraza tiernamente a un joven, el cual lleva el nombre de *Tinthun,* en el que reconocemos inmediatamente el nombre griego de Titono. Ahora bien, Titono es, en la

[a] *Cf.* M. Pallotino, *Scavi nel santuario etrusco di Pyrgi. Relazione delle attività svolte nell'anno 1967. Un altra laminetta di bronzo con iscrizione etrusca recuperata del materiale di Pyrgi;* G. Colonna, "L'ingressa del Santuario, la via Caere-Pyrgi ed altri problemi", en *Archaeologia classica,* núm. 19, 1967, pp. 332-348.

[b] Una inscripción etrusca fragmentaria, encontrada igualmente en las excavaciones de Pyrgi, contiene también tanto el nombre de Uni como el de Tina. *Cf.* M. Pallotino, "I framenti di lamina di bronzo con iscrizione etrusca scoperti a Pyrgi", en *Studi Etruschi,* núm. 34, 1966, pp. 175-206.

mitología griega, el amante de Eos, la Aurora, la diosa del día naciente. Ésta pidió a Zeus y obtuvo de él que Titono gozara, como ella, de la inmortalidad. Pero en su aturdida pasión la diosa olvidó pedir para él la eterna juventud. El infortunado, con los años, envejeció tanto y de tan mala manera que por fin Eos mismo lo transformó en cigarra. ¡Qué triste fin para un amante tan amado![c]

Por supuesto, nos gustaría entender mejor el principio de la frase que contiene las palabras *Θesan* y *uniiaθi.* ¿Será Thesan otra calificación de la misma Uni? La interpretación de la diosa del santuario de Mater Matuta nos inclinaría a pensar esto. En todo caso, un hecho es verdadero, seguro y de capital importancia: Ilitia y Leucotea, que se sobreponen, según nuestro ensayo de demostración, a Juno Lucina y a Mater Matuta, nos hacen reconocer la luz que llega a alumbrar los ojos del recién nacido y la que acompaña a la llegada de la mañana. Ahora bien, esta aurora, real o figurada, aparece hoy ante nuestra vista en su forma directa y con su nombre etrusco en un documento contemporáneo de las realidades a que se refiere.

No es lícito, a todas luces, transferir mecánicamente a la Uni de Veyes la fórmula teológica compleja que pone de manifiesto la variedad de interpretaciones latinas de su hermana de Cerea, una Juno en filigrana y, con toda claridad, de Lucina y de Mater Matuta. Pero es prudente pensar que la traducción *Juno* —aun especificada como *Regina*—, que los romanos prefirieron en el caso de Veyes, acaso tampoco sea exhaustiva. Incluso si Θesan, la Aurora en Pyrgi, no es una designación de Uni, la inscripción da testimonio de que existía un nexo íntimo entre ellas. Y también es necesario aceptar que la Aurora como persona divina era entre los etruscos lo bastante consistente para que, en el espejo que representa la fábula griega de Eos y Titono, el nombre del segundo fuera transcrito mientras que el de la primera fue traducido.

Entonces, ¿cómo no asombrarnos de esta coincidencia? El héroe que la epopeya romana presenta como el devoto y protegido de Mater Matuta, la Aurora latina, y que antes de salir de Roma a la conquista de Veyes acaba de encomendarse a Mater Matuta; este héroe es el mismo que ya en su campo ante Veyes, al preparar su asalto final, se dirige por *euocatio* a una diosa etrusca que nada, hasta entonces, nos disponía a considerar la divinidad más importante de esa ciudad y que, en otro punto del dominio etrusco, era (ya fuera asimilada o estrechamente asociada a Θesan, la Aurora), siempre ella misma, interpretada por los latinos como Mater Matuta. ¿No es esto verdaderamente

[c] El grupo que forman la Aurora y uno de sus amantes aparece con frecuencia en el arte etrusco. *Cf.* también la crátera de la *Aurore painter,* en J. D. Beazley, *Etruscan Vase Painting,* 1947, p. 80 *ss.,* y pensemos en la hermosa acrótera encontrada precisamente en Caeré, que data aproximadamente del año 550 a.C., y que representa a la Aurora y a Céfalo; *cf.* G. G. Giglioli, *L'Arte etrusca,* plancha CLXIV.

algo más que una simple coincidencia? O bien, ¿acaso los autores de la gesta de Camilo sabían que la equivalente de Mater Matuta, tanto en Veyes como en Pyrgi, era una variante de Uni-Juno, o bien una figura que gravitaba en torno suyo? De este modo adquiriría un sentido más pleno la ejecución simultánea, inmediatamente después del triunfo, de los votos hechos sucesivamente a ambas diosas, la nacional y la extranjera (Tito Livio, 5, 23, 7):

> Para Juno Regina fijó el emplazamiento de su templo en el Aventino e hizo la dedicación del templo de Mater Matuta.

La conducta religiosa de Camilo sería así del todo coherente y el voto a Juno prolongaría el voto a Matuta y la toma de Veyes, que constituye, después de su heroica conducta en el monte Algido, la primera hazaña de Camilo. Así, la primera victoria que obtiene como dictador, ya vinculada a la Aurora mediante Mater Matuta, lo estaría, además, mediante Uni-Juno.[9]

Apolo

Por otra parte, podrían hacerse observaciones paralelas a éstas por lo que se refiere a la otra divinidad extranjera a la que Camilo promete servir en el momento del asalto: Apolo (más allá, por supuesto, de la consulta a Delfos, sin duda tan poco histórica como el prodigio que supuestamente le dio ocasión).[10] La introducción oficial de este dios a Roma databa, se decía, del año 433 a.C.: ese año, tras una tenaz peste, se le había ofrecido un templo en un emplazamiento que desde entonces se llamó *Apollinar (e)* y, dos años después, el templo ya se había dedicado (Tito Livio, 4, 25, 3; 29, 7). Por tanto, Apolo se adoptó en tanto que dios curandero y conservó esta naturaleza durante mucho tiempo, aunque podemos preguntar si fue la única que se le atribuyó. Mucho se ha insistido sobre ello y yo mismo he optado por excluir la alternativa. Sin embargo, no es concebible que al adoptar una figura tan importante y multivalente como este Apolo —cuya inclusión en las decoraciones de los vasos etruscos ilustra bastante bien su complejidad— los romanos se hayan limitado a reconocer su aspecto de curandero e ignoraran, eliminando todo lo demás, principalmente su relación con la luz, sus afinidades solares.

Quizá ya sea significativo que, según la leyenda, la dedicación del templo de Apolo prometida dos años antes haya sido hecha por el cónsul Julio, que permaneció en Roma cuando su colega Lucio Quinto Cincinato estaba ocupa-

do en ganar, bajo el dictador A. Postumio Tuberto, la primera gran "victoria en la aurora" que es la batalla del monte Algido (Tito Livio, 4, 29, 7), en donde el futuro protegido de la Aurora, Camilo, hasta entonces desconocido y de oscuro linaje, de pronto adquiere celebridad.[11]

Más significativo aún es el segundo sincronismo. De Apolo y de su culto se habló muy poco durante un tercio de siglo: el dios figuró solamente como primer nombrado y asociado a Latona en el lectisternio del año 399, todavía en calidad de curandero. Luego, bruscamente, al finalizar la guerra de Veyes, bajo su verdadero estado civil de dios griego domiciliado en Grecia, entra con todas sus implicaciones en la historia religiosa, aún legendaria, de Roma. Así, leemos que un poco antes de la dictadura de Camilo y, en cierta forma, para iniciarlo en su trayectoria de *fatalis dux,* es Apolo el que, consultado en Delfos, dio a los romanos la solución del enigma del lago Albano y la primera fórmula para obtener la victoria; en consecuencia, en el momento del asalto, es a Apolo, al mismo tiempo que a la Juno etrusca, a quien Camilo se dirige y le promete la décima parte del botín. Más adelante, cuando el general deudor ha ya mucho tiempo que descuidó —u olvidó— la deuda, es el dios acreedor el que le proporciona a Roma (a esas damas romanas que una vez al año celebran el culto a la Aurora) la oportunidad de una reparación suntuosa. A través —y más allá— del oráculo de Delfos, ¿no es éste el Apolo íntegro al que los autores de la gesta de Camilo han hecho intervenir en este conjunto asimismo íntegro, puesto que el héroe a quien Apolo ha despejado el camino del éxito para concedérselo está protegido por la Aurora y, como tal, es asimilable al Sol naciente? ¿No es el aspecto solar de este dios el que ha suscitado o, por lo menos, favorecido su conjunción con este héroe, en este momento de la epopeya romana?

Estas reflexiones también escapan, por supuesto, a una demostración clara. Si se les juzga plausibles, el episodio de Veyes perteneciente a la gesta de Camilo, e incluso los papeles que desempeñan en ella Juno y Apolo, aparece como una construcción unitaria en la que toda la armazón teológica —la diosa etrusca asociada a Θesan y el dios griego emparentado con Helios corroboran la acción de la Matuta latina— pone de relieve el valor de la protección auroral y la afinidad solar atribuidas al héroe.

V. LOS TRAVESTIDOS DE LOS IDUS DE JUNIO

Los días que preceden al solsticio de verano,[1] como lo hemos visto, contienen ritos y albergan tradiciones en que se expresan diversos aspectos o diversos momentos de la preocupación que, de manera estilizada, sentía la sociedad romana ante el cambio que iba a operarse en el movimiento del tiempo diurno: primero, se prolongaba cada vez un poco más; luego, pese al nombre, parecía detenerse para, por último, retroceder de manera cada vez más perceptible. Los extremos de este intervalo, por lo menos los que ya identificamos, son el 11 y el 20 de junio: el 11 se celebraba la fiesta destinada, en virtud de los gestos de las matronas, a ayudar a la diosa Aurora, Mater Matuta, a expulsar a las tinieblas y a acariciar y mimar al sol niño;[2] el 20 era el *dies natalis* del templo de Sumano, el dios cuya actividad se concentra en la parte de la noche que precede a la mañana y que ya pertenece al día siguiente.[3] Por último, dos días antes, el 18, es el aniversario —cuya importancia en la ideología bastó para que Ovidio le otorgara un lugar preponderante entre las fiestas y las fechas religiosas— de un acontecimiento legendario que guarda doble relación con el conjunto épico que culmina en Camilo, el héroe de Mater Matuta: la batalla del monte Algido es la ocasión de la única herida, de la primera hazaña y de la gloria súbita del caballero Camilo, hasta entonces desconocido; constituye también la primera "victoria en la aurora" de la historia romana, y prefigura, en su plano, la tercera de las "victorias en la aurora" del dictador Camilo.[4]

La estación de la Aurora

Esta constatación no puede prescindir, como es natural, de su respectiva indagación. Entre el 11 y el 20 de junio, eventualmente un poco antes, desde las calendas, o un poco después, hasta el solsticio, ¿son estos tres días los únicos que traducen, en virtud de su contenido teológico, ritual o épico, las preocupaciones que provoca la aproximación del solsticio?

La leyenda no sitúa ningún otro acontecimiento antiguo en este periodo. En cuanto a las fiestas, no pueden ocupar, en virtud de una regla conocida, sino los días impares, o sea, en este caso, los días 13, 15, 17 y 19 de junio. Ahora bien,

en los documentos de que disponemos, ni estos dos últimos días, así como tampoco los días 21, 23 y 25, proporcionan ningún dato al respecto; la segunda mitad de junio (del 16 al 30), lo mismo que la segunda mitad de enero y la primera de febrero y de abril, así como casi todo septiembre y casi todo noviembre, constituyen uno de los periodos vacíos del ferial. Quedan el 13 y el 15.

El 15 concluye el ciclo de Vesta, que comenzó el 7. Sólo durante este periodo el *aedes Vestae* se abría únicamente para las mujeres, que no penetraban allí sino descalzas. El 9 es propiamente el día de las Vestalia. El 15, el "estiércol", *stercus,*[5] era retirado ritualmente del *aedes* y se arrojaba al Tíber, lo cual define a este día como uno de los tres *fissi* del año, es decir, nefasto en su primera parte, hasta la eliminación del *stercus,* y fasto en seguida. Nada de todo esto parece relacionarse con una intención solar. Sin embargo, las fechas nos llaman la atención: la iniciación del periodo de Vesta, el 7, está separada de las Matralia del 11, y las Matralia mismas están separadas de la clausura del ciclo de Vesta, el 15, por un intervalo de tres días de los que Wissowa ha indicado que a menudo dan testimonio de un nexo ideológico entre las dos ceremonias que lo enmarcan.[6] Por tanto, es posible que la localización del principal culto anual a Vesta en un periodo que precede inmediatamente al solsticio de verano, y cuyo día central era el de la Aurora, constituya la prueba de que, por sus dos referencias al sol, se intuía un vínculo estrecho entre las divinidades que presidían las principales fuentes de calor y de luz necesarias para los hombres: la del fuego domesticado, que primero se le arrebata a los rayos solares para luego ser reanimado por éstos; y la fuente de luz y calor que cada día constituye el astro mismo. Este vínculo se expresaría también en la arquitectura sacra, a condición de estar seguros de que el templo redondo del Foro Boario, ocupado hoy por la iglesia de Santa María del Sol y objeto de una larga polémica, perteneció a Mater Matuta: de todas las otras antiguas divinidades indígenas, sólo Vesta tenía un *aedes* circular. Este nexo recordaría sobre todo la estrecha asociación, presente tanto en los himnos védicos como en la liturgia brahmánica, de Uṣas y de Agni, de la diosa Aurora y del dios Fuego, de los cuales el fuego cultual, el relámpago y el sol son, según las especulaciones más comunes, sus tres manifestaciones en los tres planos del universo.

Estas relaciones, sin embargo, sólo son probables y no es posible someterlas a una demostración rigurosa. Pero no sucede lo mismo respecto al último día impar que permanece disponible en el intervalo: el que viene inmediatamente después de las Matralia del 11, el 13, día de los idus que está ocupado por una fiesta que es la manifestación de otro aspecto, menos agradable, de la Aurora, y que sin duda tiene o tuvo primitivamente la función de corregir. Debido a

que la Uṣas védica es la garante de la interpretación de los dos ritos sucesivos de las Matralia, emprendamos en primer lugar el examen de su mitología.

El carro de la Aurora védica

La aportación cotidiana del sol naciente por parte de Uṣas no sólo contribuye a alumbrar un espectáculo maravilloso en el cielo; en la tierra realiza un servicio que vale, sobre todo, por sus inmensas consecuencias y por todo lo que permite hacer o experimentar a los arios, trátese de individuos o de sociedades. En pocas palabras, la Aurora védica, al iluminar, también despierta a los seres.[7]

> […] la Aurora marcha, despertando a la gente provista de pies; ella hace que vuelen los [animales] alados [*R̥gVeda,* 1, 48, 5].

> […] despertando, ¡oh Aurora!, al que duerme [a todo ser] bípedo y cuadrúpedo, a todo lo que vive, para que camine [4, 51, 5].

> […] la Aurora ha iluminado los caminos de los hombres, despertando los cinco establecimientos humanos […] [7, 79, 1].

De esta forma, la Aurora no se limita a despertar a los protagonistas de la comedia humana: les propone una acción; ella les proporciona los fines y los medios de esta acción al devolverlos a su vista y a su memoria y, por tanto, a la existencia (1, 113, 4-6):

> […] la Aurora ha despertado a todas las creaturas.
>
> A aquel que estaba acostado, la generosa [lo incita] a caminar, a tal otro, a buscar su comida o dinero; a quienes tienen débil vista, la Aurora [los hace] ver a lo lejos. Ella despierta a todas las creaturas.
>
> A uno lo incita a buscar el dominio; a otro, la gloria; a otro la grandeza, y a ese otro a ocuparse de sus asuntos. Para que consideren [los modos de] existencia diversos, la Aurora ha despertado a todas las creaturas.

En fin, como es una buena diosa, es la primera en comenzar a prodigar sus dones, todo cuanto permite subsistir y ser feliz. El poeta de 1, 48, autor del primer himno a la Aurora que aparece en el *R̥gVeda,* le pide lo esencial desde el inicio del poema:

¡Con toda cosa agradable, resplandece para nosotros, a lo lejos, Aurora, hija del Cielo! Con el alto prestigio, ¡oh resplandeciente!, con la riqueza, ¡oh diosa!, ¡tú que detentas los dones!

También leemos al principio del himno siguiente:

Aurora, llega con los [bienes] dichosos desde lo alto del espacio luminoso del cielo.

Todo esto resulta apacible e idílico: la exacta y abnegada diosa cumple con su deber, en su carro brillante, *rátha,* colmado de los bienes que repartirá (1, 49, 2):

Rico en adornos, de dócil dirección es el carro sobre el que has tomado lugar, Aurora. Favorece con él, hoy, al hombre de buen renombre, ¡oh hija del Cielo!

Dicho en otras palabras, como bien lo señala Renou,[8] "de hecho se pide que el hombre sea favorecido con la riqueza de la que el carro es vehículo o símbolo". Poco importa que esta riqueza, que consiste sobre todo, según la fórmula usual, en vacas, en caballos y en hombres (1, 113; 18, etc.), no sea de tal suerte que en la realidad se deje transportar fácilmente en un carro. El cuadro de la diosa dispensadora, a la vez vivo y sobrecargado, se organiza como puede.

Tal es, *grosso modo,* el análisis del oficio que desempeña la Aurora: se trata, pues, de una función de capital importancia. ¿Será posible, acaso, que otros textos lo desmientan? Sí, por cierto, y en varios himnos se honra a Indra por haber salvado a la diosa de las manos de tenebrosos demonios, mientras que, asimismo, según otros textos, Indra liberó al sol. Pero también sucede que la dificultad estriba en la diosa misma: sea en lo físico o en lo moral, por así decirlo; sea que no posea el vigor necesario para su desempeño cotidiano, o bien que manifieste mala voluntad, a veces no desempeña correctamente su oficio. Por supuesto, ni los himnos que se le dedican ni la mayor parte de los otros himnos mencionan este riesgo: no hablan de la Aurora vacilante para levantarse, para "salir", y aunque algunos poetas —invirtiendo los papeles, como suelen hacerlo en casos análogos— declaran que son sus alabanzas a la diosa las que despiertan a la Aurora (así, 4, 52, 4; 5, 81, 1; 7, 76, 4), esta pretensión no equivale a que en el pensamiento de ellos la interesada reniegue de su tarea; simplemente ella, como todos los inmortales, necesita de los cánticos de los sacerdotes. Pero los himnos a Indra, todos ellos dedicados a la gloria de este dios, no tienen la misma razón para ser comedidos con la diosa. En ellos figura varias veces una escena en que ella es objeto de las vigorosas reprimen-

das de Indra, una de cuyas funciones consiste en corregir, incluso por medio de las intervenciones violentas que son su especialidad, toda infracción al orden del mundo, trátese de la conducta de los hombres o de los grandes ciclos de la naturaleza. Para ser más precisos, Indra censura al vehículo que transporta a la Aurora, y que ya no es el carro brillante y rápido, *rátha,* que ella conduce por todas partes, sino un carromato de carga, un furgón, *ánas* (el nombre es el mismo que el latino *onus,* “fardo”), al que normalmente van uncidos bueyes, *anaḍvā́ḥ,* en vez de caballos.[9]

El texto más explícito a este respecto es el del *R̥gVeda* (4, 30, 8-11):[10]

> Y tú has realizado esta proeza, ¡oh Indra!, esta obra viril de golpear a la mujer maléfica,[11] la hija del Cielo.
>
> A la hija del Cielo, Uṣas, llena de orgullo, tú, el realmente grande, la has sometido.
>
> Uṣas, aterrorizada, se ha lanzado fuera de su carro roto cuando el varón la ha golpeado.
>
> Su carrito ha quedado completamente destrozado en el [río] Vipāś, y ella se lanzó desde lo alto del cielo […].[12]

Con menos contemplaciones (en 2, 15, 6), Indra destroza el carro de Uṣas con su rayo; en 10, 73, 6, él ha abatido a las dos mujeres de Namuci como lo ha hecho con el carro de Uṣas; en 10, 138, 5, temblorosa ante el rayo de Indra, Uṣas abandona su carro.

¿Cómo entender esta escena en que la diosa es humillada y ridiculizada por Indra y por los poetas? En el admirable estudio que consagró a Indra, Abel Bergaigne sugiere ver en esto un caso particular del conflicto general que opone a este dios con las potencias de las tinieblas:[13]

> En la cuarta parte veremos que los dioses a los que combate Indra son los avaros guardianes de los tesoros celestes que, por oposición al dios esencialmente pródigo, presentan un carácter que los asimila en cierta medida a los demonios. En los versos 3-6 del himno 4, 30, se ve que Indra “les roba” el sol para hacerlo aparecer ante la mirada de los hombres. El combate contra la aurora, cuya descripción sigue casi inmediatamente a los versos 8-11, debe de ser un combate por la luz, por extraño que pudiese parecer a primera vista […]. Vemos que la aurora tiene aquí, como los dioses con los que Indra entabla batallas, un carácter casi demoniaco. Es que el fenómeno que anuncia, más que crear el día, parece a veces retardarlo debido a su duración excesivamente prolongada. Esta idea se expresa

> formalmente en los versos 5, 79, 9: "Brilla, hija del Cielo, no permitas que se prolongue la duración de tu obra, no sea que, semejante a un ladrón pérfido, el sol te queme con sus resplandores." En nuestro mito, es Indra el que desempeña el papel del sol, o el que, por lo menos, abre paso al astro diurno a través de la aurora. En una de las mismas fórmulas que nos lo muestran destrozando con su rayo el carro de la Aurora, leemos "que él hiere con los rápidos a las que no lo son", 2, 15, 6. Los "rápidos" son probablemente las plegarias de los Aṅgiras o, más generalmente, de los antiguos sacrificadores, a los que veremos intervenir, a título de auxiliares, en los combates que entabla este dios. Las que no son "rápidas" deben de ser las auroras mismas [...]. Así, la aurora a la que Indra combate es una aurora demasiado lenta, y esta lentitud la asimila a la noche. La aparición del sol es una victoria que Indra obtiene tanto contra ella como contra las tinieblas [...].

Es, en efecto, en esta dirección en donde hay que buscar la solución al problema que nos ocupa. Lo único que me hace dudar es la lentitud que la Aurora, tras haber llegado, mostraría para partir, pues esta imagen no correspondería a nada real, salvo en el clima del gran Norte, del que India está muy lejos: una vez que el sol aparece, la aurora no dura mucho, pues no puede tardar en desaparecer. Más bien se trata, en todo punto de la narración, incluso en 5, 79, 9, de su lentitud para llegar a expulsar a las tinieblas.

En principio, como acabo de expresarlo, la Aurora podría ser inocente de este retardo que prolonga la noche en detrimento del día: si hay espesas nubes que tapan el cielo, ¿cómo podría manifestarse el sol que la acompaña? En este caso, la intervención de Indra, en tanto que hendedor ordinario de las nubes, sería natural. Pero el ataque de Indra no se endereza contra las nubes enemigas de la Aurora y de la luz, sino que es a la Aurora misma a la que se dirige y, por lo demás, los poetas censuran e injurian directamente a la Aurora.

El único dato de la experiencia que podría justificar esta "demora para aparecer" es de índole estacional. Ni en el umbral de India, donde se compusieron los himnos védicos, ni en nuestra Europa mediterránea el día comienza a la misma hora en todo el año y deja de acortarse durante seis meses; es decir, la Aurora "se tarda" cada vez más en llegar. Los confeccionadores de mitos pueden explicar este acortamiento del día aceptando que, de principio a fin de la crisis, la Aurora pierde sus fuerzas: ésta es la interpretación que, como lo hemos visto, justifica que se celebre en junio la fiesta romana de Mater Matuta destinada a revigorizar a la diosa en el momento en que va a debilitarse. Pero el mismo fenómeno puede entenderse de manera menos indulgente: no es que la diosa esté amenazada ni debilitada, sino que es perezosa y conspiradora. La

Aurora, consciente y voluntariamente, cumple mal su tarea. La intervención de Indra también quedaría justificada, si bien por otra razón: aquí, como lo hace a menudo en otras circunstancias, el dios mantiene o restablece el orden del mundo; es decir que, en definitiva, sirve a los intereses de los dioses, de los sacerdotes y del conjunto de los arios, tres términos entre los cuales la Aurora debe poner en movimiento, cada día, el mecanismo de los tributos triangulares, benéficos para todos.

Es esta lentitud culpable, y nada más, la que expresa la imagen del "furgón". Es verdad que podríamos imaginar que la Aurora ha elegido este vehículo, en vez del carro, a riesgo de ser lenta, para aumentar su carga de beneficios. Mas no es el caso; en ninguna de las cuatro alusiones al mito se menciona el contenido del furgón, que normalmente es de carga: Indra no se ocupa de vaciar el *ánas,* del que no escapa ningún objeto, ni, en particular, nada de lo que los himnos a la Aurora afirman que ella lleva y le piden que lleve. Al final, no quedan sino escombros esparcidos en el lecho de un río,[14] mientras que la Aurora, la única ocupante del furgón, es obligada a salir de él y huir. Por tanto, hemos de pensar que la Aurora ha preferido utilizar el *ánas* para perder tiempo, para aplazar la reanudación de una tarea cotidiana ante la que se muestra tan renuente como a reaparecer ante los ojos de los hombres. Esta renuencia sólo resulta comprensible y adquiere un sentido naturalista en las proximidades del solsticio de verano.

Las *Quinquatrus Minusculae*

No ha sido una forma latina de este mito la que ha proporcionado los ritos del 13 de junio de una leyenda de fundación, sino un mito del mismo sentido que se basa en la misma representación.

En los idus de junio se celebraban las pintorescas *Quinquatrus Minusculae*. En marzo, al amparo de Minerva, todas las profesiones tenían una fiesta común: las Quinquatrus. Sin embargo, sólo un cuerpo gremial se reservó un tiempo especial: el de los tocadores de flauta o *tibicines,* que esperaban hasta el 13 de junio para tomar posesión de las calles. Este privilegio —por lo demás señalado como objeto de mofa debido a la etiqueta peyorativa *minusculae,* en vez de *minores* (*Fastos,* 6, 651), que se les endosó— acaso parezca exorbitante: ¿por qué no compartían la suerte de los panaderos, zapateros, profesores, barberos, médicos, tejedores y de todos los demás artesanos? En realidad, tenían una buena razón, tanto para formar bando aparte como para ocupar con su

festividad los idus, es decir, un día consagrado a Júpiter. Insignificante desde el punto de vista económico, poco estimada a título personal, la corporación de los tocadores de flauta revestía la mayor importancia para la vida religiosa. Como dice Ovidio (*Fastos,* 6, 657-660):

> En tiempos de nuestros abuelos se recurría mucho a los tocadores de flauta y siempre se les ha dispensado gran honor. La flauta resonaba en los templos, resonaba en los juegos, y también resonaba la flauta en la tristeza de los funerales.

Censorino (12, 2) dice más prosaicamente que los *tibicines* eran solicitados para todas las suplicaciones en los templos y también para tocar en el cortejo del triunfador.[15] Asimismo, precisa Cicerón (*Sobre la ley agraria,* 2, 13), tocaban mientras se sacrificaba a las víctimas. Los sonidos que esparcían sus instrumentos no eran un mero acompañamiento ornamental, sino un elemento indispensable de las ceremonias que, más que nada, acallaban los ruidos profanos que podían romper el *silentium* que se exigía. En pocas palabras, sin ser sacerdotes, dado que estaban a las órdenes de los sacerdotes, sostenían toda la actividad ritual de la República y de las familias. Su servicio era comparable en intención y en alcance al que en el grupo sacrificial védico prestaban los sacerdotes cantores, los que utilizaban los pasajes apropiados del *Corpus de las Melodías,* el *SāmaVeda,* al lado de los sacerdotes especializados del *Yajur-Veda,* es decir, de los libros en que se prescriben y describen los ritos y las fórmulas, los *mantra.*[16] Este gremio de los flautistas quizá fuera más importante aun en la religión romana, donde nada correspondía al *R̥gVeda* y donde la retórica sagrada no era por cierto muy refinada. De suerte que el día en que, según la leyenda, hicieron huelga, o más bien, según la fórmula local, suscitaron una secesión, la retirada de los tocadores de flauta paralizó todo el culto y el incidente se convirtió en un asunto de Estado: los sacerdotes tuvieron escrúpulos para realizar los gestos y ademanes sagrados sin acompañamiento musical, τις ἥπτετο δεισιδαιμονία τῶν ἱερέων ἄναυλα θυόντων, dice Plutarco (*Cuestiones romanas*, 55), y este escrúpulo, esta *religio* (Tito Livio, 9, 30, 6) llegó hasta el Senado. Al tener un poder tan singular, resulta comprensible que estos músicos no se hayan mezclado, en marzo, con la muchedumbre de los demás oficios: los tocadores de flauta debían tener su propio día de celebración bien definido.

En compensación por su servicio excepcional, los flautistas detentaban un privilegio tradicional: el de ser alimentados, *uesci,* en el Capitolio mismo, en el recinto de Júpiter Capitolino.[17] Esto también es comprensible, puesto que

Júpiter es el más alto garante de la religión, el ser sagrado por excelencia, como lo atestigua la exigente condición de su flamen. Como, por otra parte, todos los idus le pertenecen a Júpiter, es natural que el día de los *tibicines* esté ubicado en una de estas cimas mensuales. Pero, ¿por qué en los idus de junio? ¿Por qué los *tibicines* ocupan el centro de la atención durante el breve periodo que precede y prepara ritualmente al solsticio de verano? La leyenda de fundación nos permitirá responder a esta pregunta.

De esta leyenda tenemos cuatro versiones circunstanciadas cuyas divergencias carecen de importancia para la solución de nuestro problema: Tito Livio (9, 30, 5-10); Valerio Máximo (6, 5, 4); Plutarco (*Cuestiones romanas,* 55); Ovidio (*Fastos,* 6, 653-692), y algunos otros textos que también hacen breves alusiones a ella.

"¿Por qué en los idus de enero [error por junio][18] —pregunta Plutarco— se permite a los tocadores de flauta recorrer la ciudad vestidos de mujer?" Y él mismo responde brevemente:

> […] los *tibicines* gozaban, al parecer, de grandes honores que habían recibido de Numa en reconocimiento por sus servicios en el culto a los dioses. Pero luego, habiendo sido despojados de estos honores por los *decemuiri consulari potestate* [ὑπὸ τῆς ἀνθυπατικῆς δεκαδαρχίας], salieron de la ciudad. Su ausencia se resintió y los sacerdotes tuvieron escrúpulos para oficiar sin acompañamiento de flauta.
>
> Los tocadores de flauta no cedieron ante los mensajeros que se les enviaron y se instalaron en Tibur. Pero allí un liberto prometió a los magistrados traerlos a Roma de regreso. Con el pretexto de un sacrificio, este liberto preparó un suntuoso banquete al que los invitó. No faltó allí nada: ni mujeres ni bebida en abundancia. La noche transcurría entre danzas y diversiones, cuando, de pronto, el mayordomo de la casa anunció que estaba llegando su *patronus* y, simulando gran desasosiego, persuadió a los tocadores de flauta para que subieran a carros herméticamente cerrados con cueros [ἀναβάντας ἐφ᾽ ἁμάξας δέῤῥεσι κύκλῳ περικαλυπτομένας], para conducirlos así a Tibur. Pero no era sino una estratagema. Hizo que los carros dieran media vuelta y llevó a los *tibicines* a Roma, adonde llegaron al alba [ἕωθεν]. El vino y la oscuridad les habían impedido darse cuenta de lo que ocurría.
>
> Sorprendidos en la fiesta nocturna y en las copiosas libaciones, la mayoría de los tocadores de flauta aún llevaban puestos vestidos de mujer, llenos de bordados. Por esta causa, cuando se dejaron convencer por los magistrados y todo el mundo se reconcilió, se estableció la costumbre de que deambularan por la ciudad, el día del aniversario de su gremio, con ese atavío femenino.

Tito Livio pide una disculpa por haber insertado semejante puerilidad en el relato de los graves acontecimientos que ocupan su Libro Noveno, a saber: C. Junio Bubulco es cónsul por tercera vez, Q. Emilio Barbula lo es por segunda ocasión, y Roma está comprometida en las rudas guerras samnitas:

> No me referiría a un acontecimiento del mismo año que no merecería mencionarse *[rem dictu paruam],* si no fuera porque al parecer tuvo que ver con la religión. Descontentos porque los últimos cónsules [el famoso y terrible A. Claudio y el insignificante C. Plaucio] les habían prohibido que los alimentaran en el templo de Júpiter, como era la costumbre desde épocas remotas, los tocadores de flauta, en masa, se retiraron a Tibur, de manera que ya no hubo nadie en Roma para hacer el acompañamiento musical de los sacrificios. Esta salida de los tocadores de flauta planteó un problema de conciencia al Senado. Se enviaron mensajeros a Tibur para intentar conseguir que esos hombres fuesen entregados a los romanos. Sin vacilar, los tiburtinos prometieron intervenir en el asunto. Convocaron primero a los tocadores de flauta a su Curia y los exhortaron a regresar a Roma. Luego, al mostrarse éstos inflexibles, [los tiburtinos] recurrieron a una artimaña muy apropiada al carácter de esta gente. Un día de fiesta, so capa de que fueran a alegrar un banquete con su música, los invitaron, les sirvieron vino —que esta especie de hombres siempre están dispuestos a beber— y los hicieron caer en un profundo sueño de ebriedad *[oneratos sopiunt].* Así encadenados por el sueño, los meten en carretas *[in plaustra somno uinctos coniciunt]* y los transportan a Roma. Los tocadores de flauta no se dieron cuenta de nada hasta que, todavía ebrios, la luz del día los despertó cuando aún estaban en las carretas, abandonadas ante el Foro *[nec prius sensere quam, plaustris in foro relictis, plenos crapulae eos lux oppressit].* El pueblo acudió. Cuando se obtuvo de ellos la promesa de quedarse en Roma, se les concedió que, cada año, durante tres días, circularan por la ciudad haciendo música con la plena libertad, lo que aún es la regla, y se les restituyó el derecho a tomar sus alimentos en el templo cuando acompañaran los sacrificios. Esas cosas ocurrían durante los preparativos de dos muy grandes guerras […].

Valerio Máximo insiste sobre todo en los ritos, en los disfraces y en la *licentia:*

> Es costumbre que la corporación de los tocadores de flauta se exponga a la atención pública en el Foro, con los rostros enmascarados y vestidos multicolores, turbando con su música los asuntos serios, tanto los públicos como los privados. He aquí el origen de esta libertad.

Habiéndoseles prohibido seguir tomando sus alimentos, según la antigua costumbre, en el templo de Júpiter, se sintieron ofendidos y se retiraron a Tibur. El Senado no podía admitir que los sacrificios se celebraran sin el concurso de este gremio y mandó mensajeros a los tiburtinos para que intervinieran y los hicieran regresar a los templos romanos. Como los tocadores de flauta se obstinaban en su negativa, los tiburtinos los atrajeron a un festín supuestamente religioso, y allí, cuando los vieron vencidos por el vino y el sueño, se las ingeniaron para devolverlos a Roma en carretas. Se les restituyó su privilegio y se les otorgó el derecho a entregarse a las diversiones de las que hablamos.

El uso de las máscaras que se ponen tiene su origen en la vergüenza que sintieron al ser sorprendidos en plena ebriedad.

El relato más detallado es el de los *Fastos,* en que el poeta no teme interrogar a la rubia Minerva:

¿Por qué el tocador de flauta deambula libremente a través de la ciudad? ¿Qué significan esas máscaras y esas largas túnicas?

La diosa deja a un lado su lanza y responde:

En tiempos de nuestros abuelos se recurría mucho a los tocadores de flauta y siempre se les ha dispensado gran honor. La flauta resonaba en los templos, resonaba en los juegos, y también resonaba la flauta en la tristeza de los funerales. La recompensa por este trabajo atraía a muchos. Pero llegó un día en que bruscamente se interrumpió la práctica de este placentero arte. [Aquí hay probablemente una laguna: supresión del refectorio capitolino, y luego:] y además, el edil redujo a diez el número de los que podían figurar en un cortejo fúnebre.

Repudiaron a Roma y se desterraron en Tibur, pues hubo un tiempo en que vivir en Tibur equivalía a un exilio. Se busca en vano en los teatros, y para los altares, la flauta hueca; ninguna nenia acompaña a los lechos fúnebres.

Había en Tibur un hombre, ex esclavo, liberto desde hacía mucho. Prepara en su casa de campo un festín e invita a la tropa melodiosa; todos los tocadores de flauta asisten a este festín. Ya era de noche, y los ojos y los espíritus flotaban en el vino *[nox erat et uinis oculique animique natabant],* cuando llegó un mensajero con una noticia convenida de antemano: "¡Cómo! ¿Te tardas en poner fin a tu banquete? Sin embargo, ¡he aquí que viene el autor de tu liberación!" Sin esperar más, los convidados ponen en movimiento sus miembros, que el vino poderoso hace vacilar, y sus pies endebles ora se detienen, ora tropiezan. "¡Marchaos!", les

ordena el dueño de la casa, y lleva a los rezagados hasta una carreta recubierta de juncos.

La avanzada hora, el balanceo durante el camino y el vino puro conspiran para hacerlos dormir y, en su embriaguez, la tropa de tocadores de flauta cree que está regresando a Tibur. Pero lo cierto era que, por el Esquilino, ya entraba en la ciudad, en Roma, y por la mañana las carretas se encuentran en medio del Foro *[et mane in medio plaustra fuere foro].*

Plaucio quiere ocultar al Senado la identidad y el número de esos hombres. Les ordena, por tanto, cubrirse los rostros con máscaras, mezcla otros hombres a su grupo y, para que las tocadoras de flauta puedan también reunirse con ellos, los obliga a ponerse largas túnicas. Así piensa disimular su retorno y evitar que los censuren por haber vuelto pese a la orden de su colega.

Los tocadores de flauta aceptan este trato. Aún hoy, en los idus, tienen licencia para travestirse y cantar con letras divertidas los aires antiguos.

Las concordancias y las discrepancias entre estas narraciones han sido puestas de manifiesto diligentemente. Unas hacen intervenir al liberto tiburtino, la otra habla de un *triduum* de *licentia,* y las demás sólo del día de los idus. Ovidio es el único que mezcla explícitamente a los censores en el asunto: uno de ellos es benevolente y el otro severo; pero en todo caso queda claro que la reforma que los interesados consideran una intolerable degradación es de la competencia de la censura, enemiga del lujo y del relajamiento de las costumbres, y que lleva especialmente el sello del inflexible Apio Claudio (al que Plutarco ha confundido, con un siglo de intervalo, con el decenviro homónimo).[19] La más grave divergencia se encuentra en la justificación inmediata de los ritos: máscaras, disfraces, travestido femenino. Según Ovidio, estos "retoques" a las personas se llevan a cabo en Roma misma y los *tibicines* acceden a ellos voluntariamente en su propio beneficio, mientras que otros autores ven en este atavío grotesco el efecto de una noche de orgía y de una huida precipitada y atribuyen el ponerse máscaras a un súbito sentimiento de vergüenza. Nada de todo eso altera el dato objetivo constante: para hacer que regresen a Roma los tocadores de flauta, que salieron de la ciudad y se niegan a volver, un tiburtino, o el conjunto de los tiburtinos, los embriagan y, esa misma noche, los retacan en *plaustra* que conducen, bien cerrados, hasta Roma, donde se eclipsan. Dejan las carretas en el Foro, y es la primera luz de la aurora la que pone a los *tibicines* en evidencia; salen éstos de las carretas, travestidos, enmascarados (o en ese momento se les traviste y enmascara) y, recuperando sus privilegios, reanudan su servicio.

LOS *PLAUSTRA* EN LA AURORA

Estos pesados vehículos cuidadosamente cerrados que, de noche, se encaminan de Tibur a Roma —y que, por tanto, llegan del Oriente—, que son abandonados en el Foro y allí vierten, en la aurora, su insólito cargamento, nos recuerdan el carro de carga, el *ánas* del que se obliga a salir a la diosa Aurora. Sin tratarse de dos variantes de un mismo relato, la leyenda romana y el mito védico han explotado, sin duda independientemente, el mismo símbolo pintoresco:

India védica	*Roma*
1. La Aurora, perezosa o maligna,	1. *Los tibicines*, irritados y huelguistas,
2. retarda su regreso y el desempeño de su oficio,	2. se niegan a regresar de Tibur a Roma para reanudar su servicio.
3. y camina en un carro cuya lentitud prolonga la duración de la noche.	3. Un liberto tiburtino (o los tiburtinos) interviene(n),
4. Indra interviene	4. los mete(n) de noche en pesadas carretas cerradas
5. y destroza el carro.	5. que conduce(n) de noche y los abandona(n) en el Foro.
6. La Aurora es obligada a salir del carro	6. Los *tibicines* son obligados a salir de allí, en la aurora,
7. y es puesta en ridículo.	7. y son puestos en ridículo.

Las divergencias en la trama en parte son el resultado de las diferencias en el reparto de los papeles: el relato romano no personifica a la Aurora como lo hace el mito védico ni como lo han hecho, en filigrana, en Roma misma y dos días antes, los ritos de las Matralia: tal como sucede en las “victorias en la aurora” de Camilo, no es sino momentáneamente, al principio del día, cuando interviene la Aurora y, al igual que en esas victorias, lo único que hace es lograr el éxito de un plan elaborado durante la noche.

Es la Aurora védica, diosa dinámica y responsable, la que desde las tinieblas hasta “su” momento conduce su carro, mientras que, en cambio, los *tibicines* no son en los suyos sino una carga inerte, transportada durante la noche y hasta la aurora por hombres extranjeros.

El mito indostano se orienta a la mayor gloria de Indra: Uṣas, de mala gana, evidentemente poco interesada en salir de su carro o en acelerarlo, desempeña un mal papel ante el dios que hace añicos ese carro. Nada de esto sucede en la leyen-

da romana: los tiburtinos que conducen las carretas actúan de buena fe y, aunque las abandonan en el Foro, hacen esto a propósito, para el bien de los romanos.

Pero, ¿qué representan los *tibicines* enmascarados y travestidos? Porque, en realidad, constituyen lo esencial: así como el *ánas* del mito indostano parece que no contiene nada sino a la diosa misma, los *plaustra* tiburtinos no llevan más cargamento que ellos y su misión no es otra que transportarlos.

Podría pensarse que la colorida tropa que sale de las carretas por la mañana, en el Foro, simboliza a la especie humana. En efecto, la Aurora no sólo muestra en el cielo al niño luminoso que es el sol, sino que también trae nuevamente a la conciencia de sí o a la percepción de los otros —según lo hemos visto a propósito del episodio de los tusculanos—[20] todo cuanto el sueño y la sombra habían escamoteado, por decirlo así: los protagonistas y los figurantes de toda vida, de todos los idilios, farsas, tragedias y epopeyas que constituyen la existencia de los hombres. Los travestidos de los idus de junio podrían ser eso: esbozos de los tipos irrisorios y encantadores de la Comedia Italiana, en los que la humanidad promedio se proyecta simplificándose. Y también evocan a otro enjambre de histriones: esas Pasiones que el visionario ha contemplado mientras éstas se esfumaban en el crepúsculo de la edad,

> Una, llevando su máscara, y la otra, su cuchillo.

Sin embargo, esta interpretación se enfrentaría a dos dificultades. Por una parte, no tiene en cuenta el hecho de que los tocadores de flauta llevan vestidos de mujer; por otra parte, si los travestidos encarnaran este valor de comedia humana sus figuras deberían de ser variadas y evocar, cada una, a un tipo de hombre, un carácter, un oficio. Ahora bien, las expresiones de los textos dan a entender, por el contrario, que son indistinguibles, pues todos llevan el mismo atavío grotesco.

Por tanto, nos inclinamos a pensar que este simbolismo es preferentemente y sin más naturalista; que los músicos vestidos de mujer son una especie de réplica caricaturesca de las matronas que dos días antes habían adoptado el papel y hecho los gestos y ademanes salutíferos de las Auroras concienzudas; que ellos también son, en su travestido, figuras múltiples de la aurora, de esas Auroras que durante seis meses van a cumplir su oficio con renuencia y a las que hay que animar o, mejor dicho, obligar a que cumplan su cometido. Por otra parte, es posible verificar fácilmente que esta inversión que avizoramos se aplica a todo el conjunto, excepción hecha, por supuesto, de las indicaciones cronológicas (noche, aurora).

Ritos del 11 de junio:	*Leyenda del 13 de junio:*
1. Las *matres* (que simbolizan a las *Auroras concienzudas*)	1. Los *tocadores de flauta* (que simbolizan a las *Auroras morosas*)
2. *obligan* a una *esclava* (que simboliza a la mala oscuridad)	2. *son obligados* por *un liberto* tiburtino, durante la noche,
3. a *entrar* en el templo de la Aurora,	3. a *salir* de Tibur, también de noche,
4. y la *expulsan* de allí	4. que los *devuelve* a Roma, en la aurora,
5. *violentamente.*	5. mediante una *artimaña.*
6. Ellas *pueden* entonces (segundo rito) cumplir su oficio (de Auroras) acariciando y mimando a sus sobrinos (que simbolizan a los Soles).	6. Ellos *deben* entonces reanudar su servicio regular, lo que hacen mediante una compensación.

Las fiestas del 11 y del 13 de junio, a las que completa el *dies natalis* del 20, señalan progresivamente tres aspectos del esfuerzo ritual que impone a los romanos el inminente retroceso del solsticio. En las Matralia, las matronas han reproducido las acciones correctas de las Auroras (expulsar a las Tinieblas, mimar a los Soles), con lo que han pretendido fortalecerlas. Dos días después, en las Quinquatrus Minusculae, los travestidos simbolizan a las Auroras recalcitrantes, obligadas, a pesar suyo y mediante artimañas, a reanudar su deber. Por fin, el 20 de junio, el dios que recibirá los máximos honores será Sumano, activo en la segunda parte de las noches, de esas noches que van a empezar a prolongarse, pero que no por ello dejarán de preparar el advenimiento de la luz.

Los tocadores de flauta y el culto

La interpretación que acabamos de hacer plantea una nueva pregunta: ¿por qué es la tropa de los *tibicines* públicos la encargada de estos ritos y de este simbolismo? En efecto, no basta decir que para prestarse a una mascarada que a su vez justifica una farsa legendaria era necesario emplear a hombres libres, aunque de condición poco estimada: en vez de comprometer en ello a un cuerpo gremial tan estrechamente vinculado con la religión se habría encontrado fácilmente a otra especie de figurantes. Pero quizá haya sido precisamente su

importancia religiosa, su participación general y necesaria en el culto, lo que los calificó para esta función. La Aurora védica, también en esta ocasión, arroja su luz auxiliadora sobre el latinista.

Si bien es verdad que Uṣas vuelve a poner en movimiento todas las actividades humanas, su primera obra, condición de todas las demás, consiste en inaugurar, para todo el día, la sucesión de los ritos tal como lo manifiesta el lugar que ocupa en la liturgia de la mañana: pone a los dioses en relación con sus fieles. Leemos en el *R̥gVeda* (1, 48, 11-12):[21]

> Conduce [a los dioses] hacia las ceremonias del hombre piadoso [...]. Conduce allí a todos los dioses a beber el *soma,* [llévalos], ¡tú, Aurora, la del espacio aéreo!

Complementariamente, leemos lo siguiente en 1, 113, 9:

> Aurora, tú que has hecho que se alumbre el fuego, tú que has resplandecido a lo lejos por la mirada del sol, que has despertado a los humanos que deben sacrificar: es ése un bello mérito que te has ganado entre los dioses.

Los dioses no son los únicos a los que aprovecha este beneficio: los sacerdotes viven de él, tienen prisa de ver subir la marea de los honorarios a medida que avanza el día. Así, por ejemplo, en 1, 124, 10:

> ¡Despierta, Aurora generosa, a los donadores! ¡Que los avaros se duerman para ya no despertar! ¡Dispensa, resplandeciendo, la riqueza a los generosos, tú misma generosa, y da la riqueza a quien te alaba, tú, la pródiga, la que despiertas [a los humanos]!

En 4, 51, 3, leemos:

> Que hoy, resplandeciendo, las Auroras generosas distingan a los donadores para los que confieren beneficios. Que duerman los avaros, sin despertarse, en el [dominio] oscuro, en lo más espeso de las tinieblas.

De esta manera se establece entre los oficiantes, los dioses y la Aurora (o las Auroras) una solidaridad de múltiples sentidos, no siempre coherentes, de la que un himno de los sacerdotes Vasiṣṭha proporciona una buena fórmula, avalada por el antecedente de los fabulosos sacerdotes del pasado (7, 76, 1-7):

[…] la Aurora ha vuelto manifiesto al universo entero.

Los caminos que llevan hacia los dioses se han tornado visibles para mí, los impecables, dispuestos por los dioses. La señal luminosa de la Aurora está presente en el Oriente. Ella ha acudido a nuestro encuentro [saliendo] de sus palacios.

Numerosos fueron esos días, en verdad, que [surgieron] en otro tiempo, a la salida del sol, después de los cuales tú te has mostrado, Aurora, aproximándote como quien va al encuentro de un amante y no como quien se aleja de él.

Eran en verdad comensales de los dioses, esos Poetas antiguos, dedicados al Orden.[22] *Los Padres han descubierto la luz oculta; poniendo en obra las fórmulas, han engendrado a la Aurora.*

[…] *los Vasiṣṭha te invocan a su vez con cantos de alabanza,* ¡oh bienaventurada!, *ellos, que se levantan en la aurora,* te alaban. Conductora de vacas, dueña de los premios, resplandece para nosotros, Aurora bien nacida, ¡despierta tú antes que nadie!

He aquí a la conductora del beneficio, de las liberalidades. La Aurora que es celebrada con cantos por los Vasiṣṭha, la que nos procura la riqueza con largueza afamada.

De este modo resulta comprensible que los *tibicines,* auxiliares en todo sacrificio, también ellos "comensales de los dioses" (por lo menos del más grande), muestren, en un nivel social inferior, tanto interés en la Aurora y que sean tan solidarios con ella, como lo son los *kavi,* los depositarios indostanos de los himnos y de las melodías.

Los denarios de L. Plaucio Planco

Tal es el ramillete de datos en que se basa la interpretación auroral de las Quinquatrus Minusculae. ¿Qué habrían pensado de esto los eruditos romanos de la República agonizante, tan fieles a los ritos pero que ya habían olvidado los teologemas ancestrales? Nos abstendremos de pronunciarnos en su nombre, si bien existe la prueba de que a mediados del último siglo a.C., al menos un romano sabía que la aurora, y a través de ella la diosa Aurora, era esencial en el episodio. Y este testigo tenía una buena razón para estar informado al respecto, aun cuando ignorara el alcance de semejante información, puesto que estaba vinculado por adopción a C. Plaucio, el censor que, según Ovidio (corrección indudable de un evidente lapso de los copistas), había salvado finalmente a los *tibicines* dos siglos y medio antes, engañando a su severo colega

A. Claudio: recordemos que fue Plaucio el que hizo que los fugitivos avergonzados que acababan de despertarse en sus carretas cerradas, en la aurora, se pusieran máscaras y vestidos de mujer.

El año 47 a.C., L. Plaucio Planco fue monedero y, según costumbre de la época, es probable *a priori* que eligiera representar, en el anverso o en el reverso de las piezas que acuñaba, figuras que evocaran escenas de la vida real o legendaria de alguno de los antiguos miembros de su familia. No conocemos de él más que una serie de denarios, y éstos, en pocos ejemplares, una vez descartados los falsos.

En el anverso, encima del nombre L. PLAVTIVS, se ve una máscara de frente, más o menos grande, con una serpiente enrollada a cada lado del rostro, en el estilo de las cabezas de Medusa. En el reverso, encima del nombre PLANCVS, está figurada la diosa de la aurora, en estilo griego, de pie y alada, envuelta en una tela con pliegues; con la mano izquierda sostiene una palma rodeada de una guirnalda y va corriendo hacia la derecha conduciendo la cuadriga del sol. He aquí el comentario que en 1910 hizo sobre estas monedas H. A. Grueber, entonces conservador del departamento de monedas y medallas del Museo Británico, en su inteligente catálogo:[23]

> L. Plaucio Planco pertenecía a la *gens* Munatia y era hermano de Lucio, de Tito y de Cneo Munacio Planco. Adoptado por un tal L. Plaucio, recibió de él su nombre —antes se había llamado Cayo— y su apellido, pero conservó su apelativo original. Parece que la historia no sabe nada de él antes del año 43, fecha en la cual, incluido en la proscripción de los triunviros, fue descubierto y ejecutado cerca de Salerno, en donde se había refugiado. Su hermano Lucio Munacio, prefecto de la ciudad en el año 45, no fue ajeno a su proscripción.
>
> La máscara de Medusa y la Aurora con los caballos del sol han sido explicados por Eckhel *(Doct. num. uet.,* t. V, pp. 276*ss)* como la referencia a un acontecimiento de la historia de la familia del monedero, mismo que relata Ovidio *(Fastos,* 6, 651*ss):* durante la censura de C. Plaucio Venox y de A. Claudio Ceco, en el año 312, este último tuvo un diferendo con los *tibicines* y éstos se retiraron a Tibur. Como el pueblo resentía mucho esta pérdida, el otro censor, Plaucio, se las ingenió para que los pusieran en carretas, de noche, mientras estaban ebrios, y los devolvieran a Roma, adonde llegaron muy temprano por la mañana; luego, para impedir que los reconocieran, cubrieron sus rostros con máscaras de teatro. El carro de la Aurora y la máscara aluden, respectivamente, a la llegada de los *tibicines* al despuntar el día y a sus rostros disimulados. En conmemoración de este acontecimiento se celebraron en Roma, cada año, las fiestas llamadas Quinquatrus Minusculae, el 13 de junio, y quienes participaban en ellas llevaban máscaras.

Después de este resumen, poco fiel, Grueber añade:

> Aunque la explicación de Eckhel pudiera parecer fantasiosa, no nos es posible aceptar la de Panofka *(Zur Erklärung des Plinius,* pp. 14*ss),* que quería ver en el reverso de la moneda una representación del cuadro de Nicómaco que, según testimonio de Plinio (*Historia natural,* 35, 10, 36), Planco colocó en el Capitolio, y en la que estaba figurada una *uictoria quadrigam in sublime rapiens:* L. Munacio Planco, el *imperator* que colocó allí ese cuadro, no fue a Grecia, de donde sin duda lo trajo, sino varios años después de la emisión de las monedas que nos interesan, y, por otra parte, en aquella época ninguno de los monederos representó acontecimientos contemporáneos referentes a su familia.

¿Es la explicación de Eckhel verdaderamente "fantasiosa"? El criterio de Grueber se basaba sin duda en el hecho de que el hincapié que se hacía en la Aurora le parecía artificial, pues la mención de la aurora, que se refería a un momento del día y no a la diosa, no era según él sino un detalle secundario en el relato. No obstante, ya desde aquella época, a principios de nuestro siglo, este escepticismo no estaba justificado. Hay un detalle circunstancial: la mención de la aurora no resulta menos esencial en la medida en que en este relato no se concebiría el acontecimiento si se prescinde de la asociación de la artimaña nocturna con la sorpresa al despuntar el día. En efecto, por una parte, los *tibicines* están seguramente en alerta durante el día, pero pueden descuidarse, como todo el mundo, ante las tentaciones de la noche; por otra parte, una vez en el Foro, si los *tibicines* se hubieran despertado cuando todavía estaba oscuro habrían tenido el tiempo y los medios de huir. Pero, sobre todo, al presente poseemos otros datos convergentes que confirman la idea del viejo maestro: el *ánas* destrozado de la Aurora védica justifica los *plaustra* abandonados en la aurora, y la mascarada de las Quinquatrus Minusculae está inserta en el periodo auroral del año, antes del solsticio y un poco después de la mímica de las Matralia, que, desde hace poco y gracias también a la Aurora védica, tiene asegurada su interpretación. En realidad, cuando colocó en el anverso y en el reverso de su denario la máscara de Medusa y a la Aurora griega, al monedero contemporáneo de César ya le era desconocida la antigua representación mítica, naturalista, que había originado la leyenda de las carretas de Tibur, puesto que no es un *plaustrum* el que ha representado; percibía, por lo menos, que el momento de la aurora en esta historia era tan importante y tan característico como en los ritos el travestirse.[24]

Fabulilla

La historieta romana, como lo he dicho y repetido, no puede superponerse al mito védico en el que Indra hace añicos el *ánas* de la Aurora. Utiliza de modo diferente, en el contexto de otra intriga, la impresionante imagen del pesado vehículo de las diosas perezosas.

No sabemos, y sin duda jamás lo sabremos, de dónde procede esa intriga; sólo es seguro que proviene del antiquísimo fondo del "folclor del ingenio". En todo caso, la trama se emparenta con otra intriga, que ha prosperado en Occidente hasta el punto de convertirse en el tema de una de las muchas anécdotas que ponen en escena la astucia de las mujeres, de las "buenas" mujeres, en sus relaciones con sus maridos. Es la anécdota que Stith Thompson ha clasificado con el número J. 1545. 4 (con bibliografía) en su *Motif-Index of Folk-Literature.* Permítaseme citar aquí una breve variante recogida entre los osetas del Cáucaso, que traduje en las pp. 42-43 de mi *Livre des Héros* publicado en 1965:[25]

Un día, Uryzmæg, muy encolerizado, dijo a su mujer Satana:

—¡Por el amor de Dios, regresa a casa de tus padres! Llévate todo lo que quieras de nuestra casa, los tesoros más caros a tu corazón, pero déjame. ¡Ya no te soporto más!

—Muy bien —respondió Satana—. ¿Cómo osaría yo desobedecerte, mi amado marido? Pero permíteme hacerte un ruego: yo he compartido el pan y la sal de los nartos y ellos los han compartido conmigo. Sírveles un festín, para que pueda ofrecerles la copa una vez más.

Uryzmæg consintió en ello y preparó el festín. Satana puso una mesa magnífica, sacando de sus reservas, sin escatimar nada, las mejores viandas y las mejores bebidas. Al cabo de siete días y siete noches de francachela, los convidados volvieron a sus casas. Cuando ya no quedaban en el lugar del festín sino los jóvenes que habían servido, Satana les dijo:

—¡Sed amables y atended a mi marido!

Y los jóvenes sirvieron copa tras copa a Uryzmæg, sin cesar y con tanta profusión que Urzymæg cayó en el profundo sueño de la embriaguez. Por fin, los jóvenes se marcharon a su vez.

Entonces Satana unció a un vehículo unos bueyes bien alimentados, llenó el fondo del vehículo de hierba seca, extendió un colchón y luego una alfombra, acostó a su esposo dormido en ese mullido lecho y, sin llevarse nada más, se puso en camino hacia la casa de sus padres.

Cuando ya llegaban a la llanura, Uryzmæg despertó, del todo sobrio. Al mirar en torno suyo, ve a Satana sentada a su lado, azuzando a los bueyes con una vara de abedul y alejándole de la cara las moscas con un ramo de bardana…

—¿Qué es este misterio? —se dice Uryzmæg—. No entiendo qué sucede.

Y le pregunta a su mujer:

—¿A dónde vamos?

—¿No habrás olvidado que me echaste de tu casa, verdad? Pues… simplemente me voy a casa de mis padres.

—Bueno; pero, en cuanto a mí, explícame a dónde me llevas.

—Cuando me ordenaste que me fuera a casa de mis padres, me dijiste: "Llévate lo que sea más caro a tu corazón"… Y yo no tengo en la vida tesoro más precioso ni más caro que tú; por tanto, te llevo a ti y dejo todo lo demás.

—¡Creo que me he casado con el diablo en persona! —dijo, sonriendo, el viejo Uryzmæg.

Se reconcilió con su mujer, y ambos volvieron a casa y vivieron siempre juntos con mutuo amor.

Volvemos a encontrar en este relato el tema del hombre embriagado y colocado en una carreta que lo lleva a donde no tenía pensado ir: en última instancia, hacia una feliz reconciliación. Pero, por supuesto, en este relato falta la aurora, la especificación de un momento del día que en esta fabulilla carece de interés.

CONCLUSIÓN

No es mi deseo que los resultados y las sugerencias que contiene el estudio que acabamos de concluir se adopten a manera de rígidas proposiciones. Considero más conveniente conservar la elasticidad de mis propuestas, en espera del descubrimiento y el estudio de casos paralelos que podrían confirmarlos. Sin embargo, no es inoportuno ni ocioso reflexionar al respecto en algunas direcciones.

El agrupamiento, dentro de un breve periodo anual, de las Matralia, de las Quinquatrus Minusculae, de las Vestalia y del *dies natalis* de Sumano determina una "estación de la aurora" y de cuanto la prepara o condiciona. La localización de esta "estación" en junio, en las cercanías del solsticio de verano, aclara su sentido e intención.

Han aparecido representaciones propiamente solares más allá de la aurora y de las dificultades por las que atraviesa en junio. Este resurgimiento de una interpretación naturalista no equivale a una regresión; a diferencia de los sueños que se forjaban al respecto hace cien años, este resurgimiento permite pocas libertades interpretativas: vinculados al calendario, al ferial, a reglas religiosas o jurídicas precisas, los elementos que lo constituyen, los "hechos" aurorales o solares que lo respaldan no son reconstituciones, sino comprobaciones; no son poéticos, sino utilitarios. No hemos hecho intervenir sino a la aurora y al sol de los romanos, tal como los romanos mismos nos han dicho que los concebían y tal como se ajustaban a sus movimientos.

La mitología romana de la aurora, que un viejo estudio sobre Mater Matuta había comenzado a esclarecer, se precisó, matizó y enriqueció de este modo y, al mismo tiempo, vino a confirmar la estrecha analogía de esta mitología con la de India. La articulación de Mater Matuta con Fortuna, sus intervenciones en la trayectoria de un héroe como Camilo, muestran, por otra parte, que esta diosa no es sólo una pálida entidad, el agente especializado de un fenómeno natural, sino una persona divina compleja, tan superior a este fenómeno como pueden serlo en Grecia, por ejemplo, el solar Apolo o la lunar Artemisa respecto de sus correspondientes luminarias celestes. Ello nos permite apreciar mejor el respetable nivel en que se ejercían la reflexión y la imaginación de

los indígenas latinos antes de la invasión de los Olímpicos: estamos lejos del *mana-numen* de los primitivistas.

Ahora sabemos también que esta mitología siguió viva y fue bien comprendida varios siglos después de la constitución del ferial, antes de convertirse para el buen hombre de los tiempos clásicos en un conjunto de innumerables enigmas o, más bien, de rarezas poco interesantes: los gestos de las Matralia, la mascarada de los *tibicines,* los pastelillos especiales de Matuta y de Sumano todavía eran, a mediados del cuarto siglo y a principios del tercero, quizá más tarde aún, símbolos claros que permitían emprender una acción eficaz.

Varios hechos que hemos observado aquí contribuyen, por último, a precisar las relaciones de los ritos y de los mitos en la práctica romana. Desde este punto de vista, quizá el más útil de nuestros análisis sea el de las Quinquatrus Minusculae, en el que, por una parte, no sólo disponemos, como respecto de las Matralia, de ritos y, por la otra, de concepciones míticas claramente reveladoras que, no obstante, hay que saber deducir. En lo referente a la fiesta del 13 de junio, conocemos a la vez el ritual y, de manera directa, una anécdota que es, en forma histórica, el mito que la justifica. La confrontación de la anécdota con el ritual pone de manifiesto el límite de la concordancia que podemos esperar en un caso como éste: el mito no es la transposición servil del ritual, sino algo más vasto, y no debemos deducir de ciertos detalles del mito, ni aun de los importantes, la existencia de comportamientos rituales paralelos. Es probable que los *plaustra,* esenciales en la anécdota tiburtina y, a juzgar por la carreta de la Aurora védica, fundamentales ya desde el mito, no desempeñen ningún papel en la fiesta. Y la jocosa ebriedad de los travestidos que deambulan por la ciudad (ebriedad de la que Censorino, *"temulentis",* 12, 2, es el único que habla, pues los demás textos sólo consignan los disfraces) no tiene ciertamente nada que ver con el estado de ebriedad total de los parranderos de la anécdota.

Pero es sobre todo la génesis de la historiografía romana la que contribuirá a esclarecer el examen de la gesta de Camilo. No se trata ya, como en el caso del lago Albano, de un episodio limitado, de un cuerpo textual autónomo que la crítica deduce con excesiva facilidad del relato de los acontecimientos, reales o imaginarios, sin que por ello se altere su curso. Esta vez, a partir de un conjunto coherente de tipos divinos, de ritos, de costumbres reglamentadas y de concepciones tradicionales, nos ha sido dado descubrir un largo y agitado episodio de la historia de Roma y al principal héroe de este periodo, ya sea

que estén influidos o distorsionados por las representaciones míticas, ya sea que se encuentren literalmente confeccionados según algunos procedimientos ingeniosos. Habrá que hacer un trabajo minucioso si se desea elaborar el inventario de todo lo que hemos entrevisto y, sobre todo, si se desea depurarlo. Sólo entonces podrán abordarse con objetividad las grandes preguntas: ¿en qué época, debido a quién o por qué medios se efectuaron estas continuas transposiciones? Mi sentir provisional al respecto, repito, es que lo esencial debió de constituirse en el intervalo en que, por otras razones, nos vemos inclinados a pensar que también cobró su forma la historia de los orígenes: durante la segunda mitad del siglo IV a.C., o en el primer cuarto del tercero. Esto no excluye, por supuesto, complementos o modificaciones ulteriores, inspirados o no por los sucesivos hechos contemporáneos de ese entonces, que tuvieron lugar hasta los tiempos de los primeros autores de Anales cuyos nombres nos son conocidos, y todavía más hacia nuestros días. Por mi parte, no tengo nada más que proponer a este respecto. No basta con afirmar que la más antigua "historia romana" se gestó entre los pontífices o entre las *gentes* importantes. Es verdad que la ascensión de familias como los Marcio basta para explicar que uno de los cuatro primeros reyes haya recibido el nombre de Anco Marcio, pero no fue ciertamente con la ayuda de las tradiciones gentilicias ni debido a las preocupaciones de los Marcio como se compuso la historia, lo que es decir: el prototipo mismo de ese cuarto reinado preetrusco, tan bien articulado ideológicamente con los tres que lo precedieron. Por supuesto, podemos pensar que desde el siglo IV unos griegos se dieron a la tarea de redactar esta historia; pero ante esto seguramente no permanecieron inactivos algunos romanos inteligentes y eruditos, bien informados de la religión y de lo que subsistía de la mitología.

La misma confesión de impotencia se impone por lo que se refiere a la parte de acontecimientos auténticos que contiene este periodo de la historia de Roma. Así como la brusca desaparición de Veyes prueba, en efecto, que Roma la conquistó más o menos en la fecha que consignan los *Anales,* de igual manera Roma fue destruida indudablemente poco después por una banda de galos, ya que, además de su tradición nacional, un breve documento griego confirma esta desgracia local que en su tiempo seguramente no conmovió al mundo. Pero, fuera de estos dos puntos fijos, cada cual es libre, muy libre de conceder mayor o menor crédito, según su propio temperamento, a lo que considere testimonios embellecidos o ficciones que pretenden pasar por históricas. Por lo que a mí respecta, les concederé un crédito moderado. La confrontación que establecimos, en el capítulo I, entre los relatos de Plutarco y los de Tito

Livio sobre las "victorias en la aurora" de Camilo ha demostrado cuán difícil resulta orientarse a través de las ecuaciones personales de los autores de Anales: el escritor romano manifiesta una repugnancia filosófica a consignar lo maravilloso; el griego, por su parte, incurre en lagunas de información general que han alterado de manera diversa el marco en el que operaban, y no siempre todo se reduce a la cuestión de las fuentes. Si no hubiéramos dispuesto de la pequeña provisión de luz que nos dispensa la diosa Aurora, el concienzudo frotamiento de las variantes no habría producido sino fuegos ilusorios.

¿Acaso la incertidumbre que rodea a estos acontecimientos relativamente tardíos no habría podido extenderse a los siglos que precedieron al asedio de Veyes? Para no hablar sino de los estudiosos de Francia, degusto, con un asombro que se renueva a cada lectura, las declaraciones que sobre los tiempos de la monarquía, sobre los inicios de la República y sobre la guerra de Veyes multiplican los dos herederos más fieles de Jerónimo Carcopino y de Andrés Piganiol: los señores Jacques Heurgon y Jean Gagé, tan empeñados como sus maestros en desembrollar "las complejas estratificaciones de la analéstica latina". Sobre éstas, el primero me reprocha el haberme mostrado indiferente a ellas (*Rome et la Méditerranée occidentale jusqu'aux guerres puniques = Nouvelle Clio,* núm. 7, 1969, p. 230). No se trata de indiferencia, sino de respeto: no deseo constreñir a toda costa esta complejidad para luego hacerla derivar de la historia literaria ni de ninguna otra clase de historia. Me niego a imaginar los documentos o los criterios que faltan. Me abstengo de decir que "Numa vivió mucho tiempo en la memoria de los colegios sacerdotales, de las vestales y de los salienos, de los flámines y de los pontífices", y que "encontró allí un terreno inmejorable para conservar su recuerdo y para confeccionar su personalidad" (p. 233), mientras que sería a ciertos *carmina conuiualia,* promovidos a la categoría de cantares de gesta para las necesidades de su causa, a los que se deberían "algunas características de la leyenda de Tulo Hostilio" (p. 234). A propósito de los combates de los Horacios y de los Curiacios, de la hazaña de Horacio Cocles, busco en vano en Tito Livio, en 1, 25 y en 2, 10 (textos a los que se me remite (p. 234)), la mención de "himnos épicos" y, a propósito del suplicio de Meto Fufecio, no sabría dilucidar si Enio ha dado o no con "el tono bárbaro del *carmen* primitivo", del cual no se me ofrece la referencia en ese texto *(idem.).*

¡Cómo me gustaría poder pensar también que "es en fuentes etruscas donde los autores de los Anales han abrevado para sus relatos tan densos y deta-

llados de la fase etrusca de la monarquía romana"! (p. 236). En verdad, esas fuentes etruscas, sustraídas providencialmente a nuestra curiosidad y de las que ya Jean Bayet se servía con mucha frecuencia, resultan muy útiles para nuestros contemporáneos. Es, por cierto, una especie de *consensus* el que un historiador expresaba, hace dos años, al escribir: "El problema de las fuentes de Tito Livio, no sólo para la elaboración del personaje de Camilo y del discurso que él pronuncia allí, sino también para todo el episodio de los galos, es aquí de capital importancia: más allá de las fuentes latinas de fines del siglo III o principios del II, Tito Livio recogió muchos ecos de fuentes etruscas y griegas que, por lo que se refiere a las más antiguas, son contemporáneas, o casi, de los hechos considerados." Esto animaría a emitir un juicio contra el que todo este trabajo mío protesta: "Si el héroe tuvo, en efecto y según toda probabilidad, una existencia y un papel históricos en el siglo IV a.C., es a Etruria y a las reyertas de la liga etrusca y a Veyes adonde hay que restituirlos, y no a Roma y como salvador de la ciudad ante el peligro de la invasión gala".

Por supuesto, esta exhortación a la mesura, que resultaría tan fácil de hacer como inútil justificar con la ayuda de los más recientes manuales, valiéndonos de decenas y decenas de ejemplos, no implica ninguna condena de principio ni se traduce en ninguna irreverencia contra la sana historia. Una de las tareas de los historiadores, la primera, consiste en establecer *hechos:* la mayor cantidad posible de ellos. Es necesario pues, que cumplan con este cometido. En particular, deben seguir confrontando o comparando para cada relato todas las variantes, así como intentar establecer entre éstas una cronología relativa. Pero para que estas síntesis generales, fundamento de todo lo demás, no sean meros espejismos, hay que renunciar de una vez por todas a tres modalidades de un estilo de razonamiento que parece haber sido singularmente productivo en la exégesis de la gesta de Camilo y en la de las leyendas sobre los primeros siglos de la Roma monárquica y republicana.

Primero: la más antigua fuente conservada, ¿no contiene tal o cual elemento que se encuentra en otras fuentes? Si es así, hay que determinar que este elemento es una adición posterior a esta fuente.

Segundo: ¿un elemento no tiene comprobación sino a partir de determinado autor? Entonces es este autor quien lo ha inventado o introducido en la fuente de datos.

Tercero: ¿ciertas fuentes no contienen a la vez los elementos *X*, *Y* y *Z*, que en otros textos forman un conjunto articulado? Hay que concluir, entonces, que su reunión, pese a las apariencias, es secundaria y carece de significado.

A estos paralogismos usuales se asociará, a riesgo de exponerse a severas represalias, el postulado implícito que ha dado confianza, ya que no seguridad, a tantos trabajos de esta índole, en todas las épocas: "Todo lo que escribe un historiador patentado participa de los honores, privilegios y franquicias de la historia."

Tercera Parte

EL CUADRO DE LAS TRES FUNCIONES

A la señora Cecilia Reeves-Gillie
A la memoria de Darsie Gillie

I. LAS TRES FUNCIONES EN LA HISTORIA ROMANA

¿QUÉ CONTRIBUCIONES ha proporcionado el mecanismo de las tres funciones heredado de los indoeuropeos, o qué huellas ha dejado en los relatos que se refieren a los primeros siglos de la "historia romana"? Esta pregunta de ningún modo es artificial: varias escenas o grupos de escenas cuya intención es trifuncional se presentan de inmediato para ofrecer su testimonio de que los autores de Anales, o sus predecesores de los siglos IV y III a.C., utilizaron este antiguo esquema con plena conciencia, misma que, según otros indicios, al parecer se prolongó más allá de la empresa restauradora de Augusto. Por consiguiente, el intento de elaborar un repertorio preciso y exhaustivo de estas huellas o contribuciones resulta legítimo.

No obstante, es preciso distinguir con sumo cuidado dos clases de datos, dos modalidades de expresión del mecanismo de las tres funciones, a saber: el teológico y el ideológico. El primero se encuentra cabalmente integrado por los dioses de la tríada precapitolina, Júpiter, Marte y Quirino, en tanto que el segundo puede adoptar, y de hecho así lo hace, formas múltiples, rejuveneciéndose y diversificándose sin cesar tanto en la historia como en las demás producciones del espíritu romano.

DE UNA TRÍADA DIVINA A LA OTRA

La tríada divina como tal ha sido de poca utilidad para los historiadores. Sin duda ya se había transformado en algo ajeno a la actualidad cuando se fijó la *vulgata* con todo su repertorio de variantes. Aun cuando esta tríada divina se conservó en la práctica ritual y, a juzgar por el *ordo sacerdotum,* siempre se colocó teóricamente en la cima de la jerarquía de las *maiestates,*[1] sólo desempeñó un papel secundario: como el *rex* republicano, los flámines mayores ya no eran sino supervivencias, incluso si se impone la consideración de que la Roma de los siglos IV y III a.C. no habría aceptado prescindir de un *flamen Dialis* durante muchos años, como lo hizo la República ya declinante. Podemos entrever, *grosso modo,* las razones de este paulatino empañamiento.

En la segunda parte del periodo monárquico, sobre todo en la época de la dominación etrusca, la composición y el espíritu de la sociedad habían sufrido profundas alteraciones debido al aumento de la prosperidad y al desarrollo de las técnicas, así como por el flujo de diversos inmigrantes y por la formación de la masa, la *plebs,* entidad muy diferente del *populus*.[2] La institución del *census,*[3] es decir, de las *classes* y de las *centuriae,* así como una nueva división del pueblo en *tribus* locales, también contribuyeron a transformar la organización y las instituciones. Por último, resultaba evidente que los amos extranjeros, tanto los "buenos" como los "malos", no se sentían compelidos a seguir enarbolando el escudo de la religión nacional.[4] El resultado de estas presiones fue el desequilibrio, la dislocación de la antigua tríada divina. En cuanto a los dioses que la integraban, si bien Marte, que era una figura simple, no evolucionó en absoluto, Júpiter se benefició a causa de las nuevas circunstancias mientras Quirino languidecía por la misma razón.

La construcción del templo capitolino y el establecimiento del culto a la tríada Júpiter-Juno-Minerva ponen de manifiesto esta transformación.[5] Este nuevo agrupamiento no es latino. ¿Será etrusco, entonces? Con mayor probabilidad es griego, pero con vestimenta etrusca. Acaso los Tarquinos lo adoptaron de Grecia, de la fábula griega, sólo para llevar a cabo la operación propiamente romana en la que se manifiesta por primera vez. En las antiguas sociedades itálicas, las leyendas en torno al origen, a la fundación, servían para justificar toda clase de pretensiones y de orientaciones políticas o nacionales. Ahora bien, en las leyendas que desde antiguo se conocieron en Italia, Hera y Atenea eran, ante la semineutralidad de Zeus, las destructoras de Troya: habían hecho culminar su venganza con encarnizamiento.[6] Por otra parte, es un hecho que varias ciudades latinas, también desde muy antiguo, pretendieron deber su existencia a un ilustre troyano o a un ilustre griego a quien la ruina de su patria o el infortunio de un navío había arrojado a tierras occidentales: desde aquel tiempo, la leyenda romana de Eneas, la halagadora tradición sobre el origen troyano de Roma debió proporcionar argumentos y aliento religioso —a lo que nosotros llamaríamos hoy los nacionalismos romanos— para erigir una resistencia que, finalmente, logró expulsar a los reyes extranjeros. En estas condiciones, es concebible que "los Tarquinos" hayan querido colocar a "su" Roma, por oposición a la "antigua Roma", bajo el control de un grupo de divinidades, dos de las cuales, resueltamente "antitroyanas", comprometían y orientaban en sentido pertinente a la tercera, la principal. Al mismo tiempo, este agrupamiento ofensivo no podía menos que debilitar y desacreditar a la

tríada que asociaba a Júpiter, Marte y Quirino y que expresaba concepciones ajenas a los etruscos: sustituía a los términos segundo y tercero, masculinos, por términos femeninos sin relación alguna con las funciones de la antigua doctrina.[7]

Si admitimos, como es lo más probable, que fue la República naciente la que concluyó y consagró el templo capitolino, podremos suponer que la aristocracia dominante no dejó de renacionalizar, tanto como era posible hacerlo, el agrupamiento divino que acababan de imponerle. Sin duda en esto reside la explicación de la total pasividad, de la insignificancia a la que estas dos diosas se vieron confinadas,[8] en calidad de simples figurantes, en un escenario donde el único amo fue desde entonces Júpiter O. M.,* un Júpiter al que era fácil considerar el mismo Júpiter anterior a los etruscos, aquel que desde tiempo inmemorial había dominado en la cima de las jerarquías divinas.

Al aislar a Júpiter con sus dos divinidades asociadas —inactivas y sin relieve, como convenía que fueran las mujeres de Roma— el acontecimiento capitolino no podía sino separar al dios de sus dos antiguos compañeros. En este sentido el Júpiter de los tiempos republicanos prevalece sobre el de la realeza primitiva: en la medida en que ya no estaba articulado ni con Marte ni con Quirino y, por consiguiente, tampoco limitado por ellos, llegó a ser la figura del "gran dios" libre, a la manera de los dioses del Cercano Oriente que, singularizándose de entre la masa, se convertía por un tiempo en "el amo" de un Estado. El único límite a su crecimiento —y de esto dan testimonio unas leyendas y unas reglas religiosas— es que, tanto por esencia como por tradición, sigue siendo *rex,* es decir, modelo y garante de lo que acaba de abolirse y de lo que durante siglos será objeto del odio y del temor de la aristocracia gobernante: el *regnum*. De ahí las relaciones a veces delicadas con el Estado al que, a pesar de todo, Júpiter protegerá fielmente. He intentado describir esta situación ambigua en un capítulo de *La religion romaine archaïque,* al que no puedo menos de remitir al lector.[9]

Quirino

El tercer término de la tríada precapitolina, Quirino, tuvo otra suerte, a la que sólo cabe calificar de decadencia. Es indudable que la transformación natural de la sociedad tuvo que ver más en ello que la voluntad de los reyes etruscos. Éste no es, empero, el lugar oportuno para exponer el origen y la evolución

* Es decir, Júpiter Óptimo y Máximo. [N. del E.]

de esta compleja figura; tampoco hay que hacer ningún cambio importante a lo que propongo en uno de los capítulos de mi libro *La religion romaine archaïque*. Bastará con recordar aquí una de las razones que probablemente contribuyeron a su decadencia.[10]

Quirino estaba constitutivamente vinculado a la organización *curiata,* de la que participaba el nombre de este dios: como *cūria* había sido **couirīa-,*[11] él era **Couirī-no-,* y, por tanto, protector del conjunto del pueblo de los quirites *(*couirites),* en su división exhaustiva en treinta curias, diez por cada tribu. Esta relación, por supuesto, distaba mucho de definir cabalmente a una divinidad que por lo regular cede su flamen —al grado de que a este sacerdote no se le conocen otros oficios— para la celebración del culto a las divinidades relacionadas con la agricultura, sobre todo con los diversos momentos de la vida o de las labores de que son objeto los granos (Robigalia, Consualia); que vela sobre Roma en la paz así como Marte lo hace en la guerra; que es el único de los grandes dioses al que desde un principio se consideró suficientemente cercano a los hombres como para poder asimilarlo a Rómulo —hijo de dioses, en efecto, pero mortal, y quien independientemente de esta asimilación a Quirino encontró la muerte a semejanza de los demás hombres, sin que le fueran acreditados poder ni culto divinos—; al que otra leyenda, en fin, hace coincidir su importación a Roma por parte de uno de sus elementos de "riqueza", los sabinos de Tito Tacio, con la introducción de una serie de divinidades patronas de la abundancia y de la fecundidad, con todas sus condiciones y consecuencias.[12] Mas no por ello es menos verdadero que fue su relación con la *curia* la que en sus orígenes debió ser el respaldo de todas sus transformaciones. De esta relación, además de la etimología, subsisten dos indicios que pertenecen a la época histórica: uno de ellos es ritual; el otro, épico.

La fiesta de este dios, las Quirinalia del 17 de febrero, tiene un extraño contenido *(stultorum feriae)*[13] que se asimila a las relaciones que acabamos de recordar de su flamen con Robigo, duende de la roya del trigo; con Conso, protector de los granos en los silos, y también con Larenta, madre de los primeros arvales, que eran los sacerdotes del cultivo de los campos. Las Quirinalia constituyen el día terminal de las Fornacalia, fiestas que acompañaban la torrefacción de los granos que prolonga su duración. Ahora bien, esta operación, esencial en la economía primitiva, o por lo menos el ritual que le corresponde, se hacía por curias y sin días fijos. Cada año, el *Curio Maximus*[14] elegía las fechas de celebración y las daba a conocer públicamente. Pero había rezagados, los *stulti,* que, ya fuese por negligencia o por ignorancia, dejaban pasar el día señalado para su *curia*. Para ellos se preveía un día para "ponerse

al corriente", en el que colectivamente cumplían con el reglamento: tales eran las Quirinalia. Por tanto, el sistema de las curias mantenía una relación sumamente importante con Quirino, lo mismo que el reabastecimiento de granos para el pueblo, como para que su fiesta anual se consagrara a restablecer la armonía entre esta tarea económica y esta división social.

Durante las guerras samnitas, es decir, en un periodo tardío de la "historia romana" en el que, sin embargo, intervino en medida considerable lo fabuloso, Quirino vuelve a ocupar un lugar de honor entre los dioses tras haberse eclipsado durante algunos siglos. Los hechos ocurrieron así: en el transcurso de una batalla, un general romano formuló el voto, como era la costumbre, de erigir un templo a una divinidad, y fue a Quirino a quien eligió. Esta elección es singular. Los votos conocidos de los generales de aquella época se ofrecían a Júpiter —Victor, Sator—, o a abstracciones personificadas, como Salus, Victoria o Fors Fortuna. ¿Por qué este voto a este Quirino, que hasta entonces había permanecido un tanto relegado? Miremos de cerca las circunstancias en que se formuló.

En el relato que nos ofrece de esa batalla Tito Livio (9, 40) no se habla del voto. Sólo lo menciona en el Libro siguiente, cuando lo cumple el hijo del *uoti reus,* un hijo que, por otra parte, vale tanto como el padre: se trata de los dos Papirio Cursor, ambos vencedores de los "soldados sagrados" de los samnitas en sendas campañas que se confunden tanto en una sola que uno se pregunta si no habrá que considerar no más que una campaña y, además, hablar de un héroe único, no de dos:

> Papirio —dice Tito Livio (10, 46, 7)— hizo durante su consulado la dedicación del templo de Quirino y lo adornó con los despojos de los enemigos. No encuentro en ningún historiador antiguo que hubiese hecho el voto durante la batalla misma, y por otra parte es evidente que no habría podido acabar su construcción en un plazo tan breve: era un voto que había hecho su padre durante la dictadura de éste.

En efecto, en el transcurso difícil de su propia batalla, Papirio el hijo había formulado un voto, pero a Júpiter Víctor, y era un voto agradable que el dios había tenido el buen gusto de aceptar (10, 42, 7):

> En lo más arduo de la batalla, en el momento en que era costumbre que se prometieran templos a los dioses inmortales, él formuló un voto: si lograba

destruir las legiones de los enemigos ofrendaría a Júpiter Víctor, antes de beber vino, una copita de vino con miel. Este voto fue aceptado y los auspicios se volvieron favorables.

Por tanto, hemos de conjeturar, siguiendo en esto a Tito Livio, que fue el padre del cónsul, el dictador, el que anteriormente había formulado el voto de ofrendarle un templo a Quirino. La batalla de Papirio el padre había sido más fácil de ganar, no había implicado *discrimen* grave, pero sin duda él se había conformado a la costumbre y había formulado su voto. ¿Por qué a Quirino?

Repasemos los preliminares de la campaña. Un incidente muy extraño había tenido lugar. L. Papirio, constituido en dictador según el ritual por uno de los cónsules, *silentio noctis, ut mos est,* había elegido a un jefe de la caballería y luego había querido proceder a lo que por lo común no era sino una formalidad (9, 38, 11):

Cuando presentó la ley curiata que debía confirmar su poder *[lex curiata de imperio],*[15] un mal *omen* hizo que se pospusiera esta operación para otro día *[diem diffidit]:* el escrutinio debía abrirse con la curia Faucia *[Faucia curia fuit principium],*[16] y ésta recordaba dos grandes desastres: la toma de Roma y la capitulación de las Horcas Caudinas. Aquellos dos años, en efecto, se había abierto el escrutinio con la misma *curia*. Licinio Macer añade incluso un tercer caso, la derrota sufrida cerca del río Cremera. Por consiguiente, era necesario descartar el *omen* de esta curia *[abominandam eam curiam].* Al día siguiente, después de haber tomado nuevos auspicios, el dictador hizo aprobar la ley y partió con las legiones enganchadas hacía poco, en ocasión del terror que había causado el paso del ejército más allá del bosque Ciminiano.

Este rechazo prudente, tan necesario para Roma como para el dictador, de conformarse al funcionamiento normal del sistema de las curias, pudo, sin embargo, haber desagradado al dios que, incluso en su nombre, preside este sistema: de ahí, sin duda, que Papirio haya formulado en el campo de batalla el voto en cierta forma reparador.[17]

Pero conocemos bien la esclerosis de la que ya adolecían los *comitia curata* en la Roma republicana, y que quizá ya se había iniciado en los tiempos etruscos: reducidos a unos cuantos figurantes acompañados por augures, no tienen que cumplir en sus órdenes del día sino operaciones que se refieren principalmente a la religión o al derecho familiar, aun cuando pretenden desempeñar el papel de asambleas religiosas. Pero antes de que la sociedad se dividiera en centurias,

cuando eran los únicos que hacían representaciones ante el rey, su competencia regular o accidental debió de ser mucho más amplia: como el *flamen Dialis* y el Tribunus Celerum, el *Curio Maximus* ocupaba antes, en efecto, un lugar elevado cerca del *rex,* mientras que en el tiempo en que lo encontramos desempeñando estas funciones su figura era tan vaga como los *comitia curiata* mismos. En cuanto a Quirino, gracias a sus relaciones con todo un grupo de divinidades de "la tercera función", y gracias, sobre todo, a su asimilación a Rómulo, conservará o recuperará mayores vigencia y poder; sin embargo, su base política se había derrumbado irremediablemente y ello dificultaba su definición.

Por tanto, no debería resultar sorprendente comprobar que, cuando se fija la historia de los primeros siglos, la tríada primitiva, aparte del relato de algunas fundaciones religiosas (la creación por Numa de los tres flámines mayores y de su culto conjunto a Fides,[18] y la creación, por Numa y por Tulo Hostilio, de los dos grupos de Salios que se encuentran *in tutela Jouis Martis Quirini*),[19] desempeña allí un papel muy modesto. Por mi parte, no conozco sino un solo personaje cuya leyenda se apoya parcialmente en esta tríada primitiva: se trata del *conditor Urbis,* hijo de Marte, y de quien Júpiter, que lo protege y lo dirige, es el único beneficiario de sus votos y que se transforma en Quirino al día siguiente de morir.[20]

Habrá que esperar hasta la batalla de Sentino, en el año 295, con las variadas ofrendas que se hicieron el año precedente, para encontrar a los tres dioses asociados en una acción, y, aun así, en el tercer nivel, con dos alteraciones y un suplemento que modifican profundamente su sentido:[21] Quirino se disimula allí bajo la figura de Rómulo *conditor Urbis* y ya ha recibido el carácter guerrero que lo convierte, en ese campo de batalla, en el presagio de la loba, en el doble de Marte; la tercera función, de la que así se ha visto despojado[22] y que según la ideología de aquel tiempo se transfirió a la plebe, tiene como representantes a las diosas plebeyas Ceres y Telo. A Ceres la sirven en las ofrendas los ediles plebeyos, y Telo acepta en la batalla la *deuotio* del cónsul plebeyo. Sólo han conservado su antiguo valor teológico Marte, al inaugurar la batalla con su loba, y Júpiter, al acoger en el momento decisivo el voto del cónsul patricio. Parece que no fue sino hasta el tiempo de la restauración religiosa, a la vez arcaizante e innovadora, que tuvo lugar en el reinado de Augusto —nuevo fundador pero, primero, pacificador—, cuando Quirino, o Rómulo Quirino, recuperó plenamente el sentido de la tercera función que tanto se le escatimó en el transcurso de los siglos precedentes y, sobre todo, su patronato de la paz y de la prosperidad en la paz.

Todas las demás menciones de esta tríada en la Primera Década de Tito Livio son formularias o retóricas. Así, por ejemplo, es retórica la evocación que de ella hace Camilo, con Vesta en cuarto término, en el discurso con el que disuade a los romanos de cambiar el emplazamiento de su ciudad tras el desastre ante los galos; y es formularia su utilización en los ritos de las festividades y en los de la *deuotio*.

La ideología de las tres funciones en la historia de los reyes

Una vez desligada de sus antiguos dioses canónicos, la ideología trifuncional representó, al contrario, un rico filón para la epopeya, y lo siguió siendo durante mucho tiempo, al dar la explicación de los acontecimientos felices o desdichados, así como la justificación de las esperanzas. En efecto, fue al finalizar la segunda guerra púnica, después de los sobresaltos a los que diera lugar Aníbal y a partir de la reinterpretación de las monedas cartaginesas en las que figura una cabeza de caballo —lo que se explica por la leyenda preexistente de la cabeza humana encontrada en los cimientos capitolinos del templo de Júpiter y que prometió a Roma el imperio—, cuando se elaboró la leyenda complementaria de las dos cabezas, una de buey y otra de caballo, que encontró Dido en África un poco antes, la segunda de ellas en los cimientos mismos del templo cartaginés de Juno, y que prometían a Cartago la opulencia y la gloria militar. De esta manera, la excelencia en las tres funciones se encontraba repartida por los dioses como sigue: la tercera y la segunda funciones en Cartago, pero la primera en Roma.[23] Un siglo antes, cuando unos talentos ágiles se entregaban a la tarea de componer lo que se convertiría en la historia de los orígenes, más o menos tal como ahora la conocemos, era natural que la misma ideología se utilizara profusamente, tanto en los planes de conjunto como en los detalles. En efecto, esta ideología se utilizó, pero de una manera muy desigual.

La historia de los reyes preetruscos está saturada de esta ideología, como lo he demostrado en estudios precedentes a los que remito al lector.[24] Incluso la lista de los cuatro reyes concuerda con ella: los dos fundadores, el semidiós violento y el sabio ponderado, el beneficiario de los primeros *auspicia* y el institutor de los *sacra* y de las *leges,* el protegido de Júpiter Feretrio y Stator y el devoto de Fides proporcionaron a Roma los beneficios de la primera función en la forma de sus dos aspectos complementarios, a los que he propuesto llamar, para abreviar, el mágico-religioso y el jurídico-religioso o, por referencia a la

teología védica homóloga, el "lado Varuṇa" y el "lado Mitra" de la soberanía. Después de ellos, el rey exclusivamente guerrero Tulo Hostilio aporta a la edificación de Roma un ejército y el arte militar; por último, bajo el reinado de Anco Marcio, con la complejidad característica de las expresiones de la tercera función, Roma, entre otras cosas, abre sus puertas a la riqueza y al comercio a gran distancia.

El relato del nacimiento de Roma procede de la misma ideología o, más exactamente, prolonga el modelo prerromano, indoeuropeo, de la formación de una sociedad trifuncional completa.[25] Este modelo opone primero en una guerra y luego integra por reconciliación y fusión a tres grupos humanos descritos a la vez como étnicos y como funcionales, los cuales se supone fueron los que proporcionaron a la nueva sociedad los efectivos y los nombres de las tres tribus primitivas: la de Rómulo y sus compañeros "protorromanos", que reciben los primeros auspicios y celebran el primer núcleo de cultos; que se organizan bajo las órdenes del *rex* en una asamblea del pueblo y en el Senado, y que perfeccionan la más elevada función en ambos aspectos, religioso y político. A continuación entran en contacto con los otros dos grupos: solicitan como aliados, contra los sabinos, al guerrero profesional etrusco Lucumón y a su "gran compañía"; primero combaten y luego acogen a los ricos sabinos de Tito Tacio, sus suegros, que les aportan *auitas opes.* Así llegó a formarse, con la reunión de los ramnes de Rómulo, de los lucerios de Lucumón y de los titios de Tito Tacio, la ciudad unitaria que sometió a Italia y luego al mundo.

En desquite, los autores de la historia romana se abstuvieron de referirse, durante el periodo etrusco —el de los reinados de Tarquino el Viejo, de Servio Tulio y de Tarquino el Soberbio—, a una ideología que no podía ser la de los amos del momento. Podemos inferir una sola alusión a esa ideología, que sin duda les proporcionaron las tradiciones del *corpus* de los augures, orgullosos de su gran antepasado Ato Navio.[26] Sin embargo, las funciones no se mencionan allí con claridad, sino sólo las tribus y, más estrictamente, los nombres de las tres *tribus*, cuyo análisis precedente nos ha recordado su carácter trifuncional.

Tarquino el Viejo se hace cargo de estos nombres a través de las tres centurias de caballeros que, procedentes de las tribus, son también sus homónimas (Tito Livio, 2, 36):[27]

> Al estimar que su punto débil era la caballería, Tarquino quiso agregar a las centurias que había creado Rómulo —los ramnes, los titios, los lucerios— otras tres,

> a las que daría su propio nombre. Pero como Rómulo no había hecho esta institución sino después de tomar los auspicios *[inauguratio],* Ato Navio, augur entonces célebre, declaró que no podría haber en esta materia ni cambios ni creación sin que las aves se hubieran declarado favorables a ello.

Enojado, el rey quiso ridiculizar a quien se oponía a sus deseos. Le ordenó: "Pregunta pues a los pájaros si la cosa en la que pienso es posible." El augur realizó sus operaciones y respondió que, en efecto, la cosa era posible. El rey, anticipando el triunfo de su designio, le dijo: "Pensaba yo en que cortarías esta piedra en dos con una navaja. Toma estos dos objetos y cumple con lo que los pájaros declaran ser posible". Sin vacilar, el augur apoyó la navaja en la piedra y la cortó. El rey etrusco tuvo que renunciar a su orgulloso proyecto. Sólo duplicó el número de las centurias desdoblando sus nombres: en lo sucesivo, al lado de los ramnes, titios y lucerios, hubo ramnes *posteriores* y titios y lucerios *posteriores.*

Ésta es la única mención que se hace de un sistema tripartita. Y aun así, repitámoslo, no se trata sin más de los orígenes, sino del sistema tribal que sólo la leyenda de Rómulo presenta como la prolongación, en la urbe, de tres elementos étnicos que antes de la fundación de la ciudad se hallaban caracterizados funcionalmente, conservando el orden de enumeración de Tito Livio en este pasaje, de la siguiente manera: a una de ellas se le atribuía la forma más elevada de religión y el gobierno; a la otra, la prosperidad, con su profusión de divinidades especializadas, y a la última, la técnica guerrera.

Por otra parte, resulta irónico percatarse de que los autores de la historia etrusca de Roma, pese a su penetración y erudición, no tuvieron en cuenta, para esto, las trampas de la etimología: los nombres de las tres tribus llamadas "primitivas" manifiestan, en efecto, un origen etrusco o cierto retoque etrusquizante, comenzando por el más prestigioso, *ramnes,* que no es posible derivar directamente de *Remus* o de *Romulus.*[28] Lo que sucedió fue que "los Tarquinos" no respetaron, pese a la bella leyenda, pese a la estatua y a la gloria de Ato Navio, los títulos de una división social que, por otra parte, contribuyeron a desactualizar para favorecer divisiones de otro tipo.

En efecto, los relatos sobre el periodo etrusco en buena medida están destinados a ilustrar la oposición de la ideología romana o latina con la etrusca —con la primera aventajando siempre a la segunda—, pero no se trata nunca de las partes de la ideología que se refiere a las divisiones o a las funciones sociales. Se trata más bien, por ejemplo, de las relaciones entre padres e hijos, jerarquizadas y tiránicas en el país, que muy pronto podremos contem-

plar en la implacable dureza de un Bruto y, más adelante, en Casio y en los Manlios, relaciones que eran casi igualitarias y demasiado liberales entre los etruscos (episodio de Turno, Tito Livio, 1, 50-51; debilidad del segundo Tarquino con su hijo Sexto, 57-60); o bien de la posición de la mujer, sumisa y reservada, *materfamilias* perfecta entre los latinos y sus asimilados (Lucrecia), pero que era autónoma, apasionada y conductora del juego político entre los etruscos (Tanaquil, Tulia).[29]

La ideología de las tres funciones en la historia de los siglos v y iv a.C.

Podríamos esperar que con la *libertas* reaparecieran las utilizaciones épicas y los cuadros de las tres funciones: ¿o acaso la ideología nacional no se había desprendido de las limitaciones que le imponía la ocupación extranjera? En particular, la fundación del Estado republicano, que es como un segundo nacimiento de Roma, ¿no representa para los historiadores la oportunidad de evocar, mediante paralelismos o recuerdos más o menos apoyados en los hechos, las leyendas tripartitas de los orígenes de Roma?

No es el caso,[30] y no es nada difícil entender la razón de esto. El hecho mismo de la libertas no sólo se opone al *regnum* etrusco, sino a todo *regnum,* y la fundación de la República no fue una mera restauración. A raíz de los cambios que se realizaron entonces, o que se supone debieron realizarse, el Estado no se alejó menos de Rómulo que de Numa o que de Servio Tulio y de los Tarquinos. Por ejemplo, la complicación creciente de los datos políticos obliga a los historiadores a modificar la imagen tradicional de la primera función, por no hablar del predominio, si no es que de la preeminencia que se le otorga al gran pontífice sobre los flámines mayores. Sin perder nunca su carácter religioso, la primera función se enfrenta entonces a oposiciones, limitaciones y dificultades nuevas: los conflictos entre los cónsules elegidos (dado que la *vulgata* los hace aparecer desde la abolición del *regnum)* y el pueblo elector; también hay antagonismo entre las diversas fuerzas que integran la sociedad y que se basan en el nacimiento o en la riqueza. Tal es la urdimbre ideológica que pasa a ocupar el primer plano y que se expresa en muchos relatos que acaparan el interés del lector. En particular, el conflicto multiforme y sin cesar renaciente entre patricios y plebeyos lo domina todo en la política interior y, por consiguiente, en la acción exterior.[31] Desde el apólogo de Menenio Agripa hasta los difíciles comienzos del asedio de Veyes, los Libros Segundo, Tercero y Cuar-

to de Tito Livio abundan en *exempla,* pero casi todos ellos ilustran los peligros a los que Roma se ve expuesta debido a la lucha entre los órdenes, así como debido a los excesos, ora de los patricios, del Senado, de los cónsules o de los suplentes de los cónsules, ora de la plebe y sus tribunos. Al contrario de lo que esperábamos, muy poco de este material narrativo se refiere a las tres funciones; pero ni siquiera la alegoría de las extremidades y del vientre, que hubiera sido fácil aprovechar en este sentido, lo hace así.

Un hecho notable, e incluso asombroso, se presenta aquí. Las utilizaciones del esquema de las tres funciones se reducen a dos momentos de esta historia arcaica, a las biografías de dos personajes que jamás fueron cónsules: Coriolano y Camilo; pero estas utilizaciones del esquema trifuncional abundan en estas biografías y casi podríamos decir que unas precisan de las otras. No encuentro ninguna explicación para esta extraña repartición, para estas dos concentraciones de datos. Cuando más, en lo que concierne a Camilo, y teniendo presentes los previos descubrimientos sobre la naturaleza del personaje y de la composición artificial y sagaz de su gesta, se concibe que los responsables de esta obra maestra del arte narrativo hayan optado por entrelazar en ella diversas ideologías antiguas: la de la Aurora y el Sol, y la otra, más general y de más fácil aplicación, de las tres funciones. En cuanto a Coriolano, podemos presentir, pero aún no demostrar, que en este fenómeno intervinieron varias causas del mismo orden.

Por tanto, a continuación examinaremos sucesivamente la vida de Camilo y la de Coriolano. Para terminar, nos remontaremos hasta la gesta de Publícola, es decir, a los orígenes de la República y a la guerra de Porsena, con objeto de estudiar allí una aplicación, mucho más compleja y bastante alterada, de los elementos del esquema trifuncional. Ello también nos permitirá iniciar el planteamiento de un inmenso problema de "epopeya comparada".

II. LA GESTA DE CAMILO

Las aplicaciones a la épica del esquema de las tres funciones en la gesta de Camilo se refieren al conjunto de los romanos, casi siempre en sus relaciones con el héroe, y están asociadas al gran acontecimiento de principios del siglo IV a.C.: la toma de Roma por los galos; es decir, que se concentran en el final de la primera y en la segunda de las cuatro partes de la *Vida de Camilo* tal como la hemos analizado.[1] Estudiaremos estas aplicaciones retrospectivamente, comenzando por la última parte, la única en que el orgullo humano se manifestaba sin reservas, y luego remontaremos el curso de los acontecimientos a través de las utilizaciones que implicaban ya fuera dolor o vergüenza, o bien ofuscación.

El asedio del Capitolio

Después de la ocupación de Roma, y mientras en el exterior Camilo y el ejército de Veyes preparaban el desquite, un pequeño puñado de hombres resiste a pie firme en el Capitolio. Son los supervivientes de la derrota de Alia, reforzados por lo que había quedado en la ciudad de la *iuuentus militaris.* Junto con la parte vigorosa del Senado, algunas mujeres y algunos niños mantienen en la ciudadela una sociedad reglamentada y, sobre todo, conservan la legalidad. Las provisiones acopiadas a toda prisa les permiten soportar largo tiempo el asedio. Tras haber probado la resistencia de esos hombres y la del lugar, los galos se resignaron a tener que organizar un asedio prolongado. Instalados en las ruinas, merodeando en busca de provisiones en los territorios vecinos, bloquean estrechamente la obstinada colina: a esto se limitan sus contactos con los romanos. No obstante, la monotonía del asedio se ve interrumpida por tres —y no más que tres— episodios pintorescos, gloriosos y cuyo efecto es el mismo.

Floro, cuyo designio principal consiste en hacer resaltar las líneas rectoras de los acontecimientos y, por tanto, obtener de ellas un significado, agrupa estos tres episodios en una forma que resulta impresionante (1, 13, 15-16):[2]

> Durante seis meses, por increíble que parezca, y tras haberlo intentado todo, tanto de noche como de día, los bárbaros se aferraron a la colina a una altura determinada de la misma.
>
> Sin embargo, una noche en que intentaban la escalada, Manlio, despertado por los gritos de una oca, los despeñó desde lo alto de la roca.
>
> Y para quitar toda esperanza a los enemigos, fingiendo una seguridad que no sentía, y aunque la ciudad estaba a punto de sufrir la hambruna, lanzó unos panes desde lo alto de la ciudadela.
>
> Y, en el día previsto por el ferial, hizo que el pontífice Fabio descendiera de la ciudadela, a través de los puestos de avanzada de los enemigos, para llevar a cabo un sacrificio anual en el monte Quirinal: el pontífice regresó sano y salvo bajo una lluvia de dardos y declaró que los dioses eran propicios.

El primer episodio es una hazaña guerrera, el único combate de ese largo asedio; el segundo es una artimaña económica, alimentaria, que se vale del pan; el tercero es un verdadero milagro impregnado de sacralidad de principio a fin. Las funciones tradicionales aparecen, pues, en el orden 2, 3, 1. Floro hace que Manlio intervenga en cada ocasión, una vez como ejecutante y las otras dos como comandante: sin duda, con ello desea recalcar la solidaridad de las tres escenas, así como poner de manifiesto lo que en una situación semejante es, en efecto, fundamental: la primacía de la función militar sobre las otras dos.

El primer episodio, con las ocas de Juno o sin ellas, podría ser, en rigor, el recuerdo embellecido de un acontecimiento real: la escalada que se rechazó. Pero no es el caso del segundo, en el que aparece un tema ya conocido en el folclor de los asedios,[3] y, por supuesto, tampoco es el caso del tercero, a menos que aceptemos que, en efecto, los dioses desviaron del sacerdote los dardos de los galos por cuyas líneas atravesaba.[4] Ahora bien, repitámoslo: entre el inicio del bloqueo y la negociación final, las relaciones de los asediados y de los asediadores se reducen a este rechazo vigoroso de que son objeto los segundos, a esta ostentación de abundancia y a este acto de fidelidad religiosa por parte de los primeros. Después del espantoso desastre que afligió a la Roma que se mostró ingrata con Camilo, el embrión de la Roma futura manifiesta en estos tres *exempla* su fuerza o su habilidad, o bien su superioridad en los tres niveles funcionales.

Los relatos más detallados nos permitirán redondear estas primeras reflexiones. En el Libro Quinto de Tito Livio, por ejemplo, las tres escenas ocupan tres capítulos sucesivos. Después de una primera tentativa en el mo-

mento de tomar la ciudad, "nunca más —dice el historiador (43, 4)— los galos intentaron este género de ataque, ni local ni general. Al tener que renunciar al logro de su objetivo mediante la fuerza de asalto se dispusieron para el asedio". Y durante este asedio, los romanos y los galos ya no tendrán sino tres oportunidades de relacionarse entre sí, que Tito Livio presenta, a diferencia de Festo, en el orden canónico de las tres funciones, 1, 2, 3. Primero nos presenta la función sagrada (46, 1-3):

> Sin embargo, en Roma el asedio continuaba sin agitación y, de una y otra parte, sin mucha actividad, pues los galos no tenían más objetivo que impedir que algún enemigo se deslizara entre sus puestos. Fue entonces cuando un joven romano suscitó de pronto la admiración de sus compatriotas y de sus enemigos. Había un sacrificio que la *gens* Fabia debía celebrar regularmente en la colina del Quirinal. Para cumplir con este deber, C. Fabio Dors(u)o, sosteniendo en las manos los objetos sagrados y llevando su toga doblada y echada sobre la cabeza según el rito imitado de Gabies, descendió del Capitolio, atravesó los puestos enemigos sin dejarse conmover ni por los gritos ni por las amenazas, y llegó al Quirinal. Después de haber cumplido allí con todos los actos religiosos necesarios, regresó por el mismo camino, con el mismo paso, con el mismo rostro impasible, seguro de contar con el favor de los dioses cuyo culto no había abandonado pese a estar en peligro su vida. Así, regresó al Capitolio y se reunió con los suyos, ya fuera porque los galos se hubieran sentido como fulminados por tal maravilla de audacia, o bien porque hubiesen obedecido a uno de esos escrúpulos religiosos a los que su raza es tan afecta.

Por tanto, este texto añade la precisión de que el sacrificio por cumplirse en el Quirinal era responsabilidad de la *gens* Fabia y, en consecuencia, no sólo atribuye a un joven que pertenece a esa *gens* la ejecución, sino también la iniciativa de la salida maravillosa.[5] Es probable que ésta no sea sino una variante más entre algunas otras concurrentes: a propósito del mismo *exemplum,* Apiano (*Celtica,* 1, 6) llama a Dorso "sacerdote", ἱερεὺς ὄνομα Δορσών, sustituye al Quirinal con el Foro y no habla de un culto propio de los Fabios, pues Dorso se dirige al santuario de Vesta, ἐς τὸν τῆς Ἑστίας νέων. En estas circunstancias, todo el asunto tiene carácter nacional, no privado. De igual manera procede Dión Casio (fragmento 24, 6), que no especifica el lugar de la ceremonia y para quien C. Fabio bajó del Capitolio no en calidad de Fabio, sino en calidad de uno de los pontífices cuyo turno de oficiar había llegado (οὗ ἡ ἱερουργία ἱκνεῖτο).

A continuación habla de la hazaña guerrera (47, 2-4). Enterado por las huellas que dejara la escalada venturosa de Ponto Cominio,[6] Breno decide sorprender a los romanos por la misma vía:

> En una noche oscura, los galos enviaron primero a un hombre para que explorara el terreno, y luego, pasándose las armas de mano en mano en los pasos anfractuosos, ora sosteniéndose entre sí, ora tirando unos de otros, llegaron a la cima en un silencio tan profundo que no sólo no los advirtieron los centinelas, sino que no despertaron ni a los perros, que son tan sensibles a los ruidos nocturnos. Sin embargo, no pasaron inadvertidos para las ocas consagradas a Juno, a las que se conservaba con vida no obstante la extremada hambruna. Ésa fue la salvación de los romanos: despertado por los graznidos y los aleteos, M. Manlio, guerrero incomparable que dos años antes había sido cónsul, tomó las armas y se precipitó hacia el enemigo mientras daba la alerta a sus compañeros. Mientras los demás se movilizaban, él golpeó con la parte abombada de su escudo a un galo que ya había puesto la planta en la cima, y lo derribó. Éste, al vacilar sobre sus pies, hizo rodar a quienes lo seguían de cerca. Como los otros, desconcertados, abandonaron las armas para asirse de las rocas con ambas manos, Manlio los hendió con la espada. Pero ya otros romanos se le habían reunido, y con una lluvia de dardos y de piedras hicieron resbalar a toda la tropa enemiga y la despeñaron en el vacío.

Los tribunos consulares, a la par con todo el ejército, recompensan a Manlio. En lo sucesivo los romanos reforzarán y mejorarán sus puestos de observación y los galos vigilarán con más cuidado la insolente colina.

Por último, inmediatamente después, se narra el engañoso alarde alimentario (5, 48, 4):

> Los galos [presa ellos mismos de la hambruna y de las enfermedades] concertaron una tregua con los romanos y, con la autorización de sus jefes, los soldados de uno y otro bando empezaron a conversar. Como los galos insistían en que sus interlocutores, acuciados por el hambre, no tenían más remedio que rendirse, los romanos quisieron probarles lo contrario, y desde todo el perímetro del Capitolio lanzaron panes sobre los puestos del enemigo.

Sin embargo, el hambre, ya penosa en el campo de los galos, se volvió intolerable en el Capitolio. Se entablaron negociaciones, se llegó a un acuerdo y Breno no tardó en expiar, de manos de Camilo, dos palabras pronunciadas imprudentemente que, por otra parte, conocerán un hermoso porvenir.

Como lo vemos, Tito Livio es muy parco al narrar esta tercera escena de menor magnitud épica que las otras dos. Además, ni la santa audacia de Fabio Dorso ni esta artimaña alimentaria —por otra parte ineficaz— se atribuyen a Manlio; la elaboración pasiva del relato diluye la responsabilidad y el mérito de estas acciones: *“dicitur auertendae eius opinionis causa multis locis panis de Capitolio iactatus esse in hostium stationes*” (48, 4).

Estas divergencias entre Tito Livio y Floro no afectan en lo más mínimo la intención de cada episodio ni el valor trifuncional del cuadro que forman. Por razones que en cada caso son simples y claras, las otras fuentes no mencionan las tres partes del conjunto: sólo la última, el lanzamiento de los panes, interesa a Ovidio cuando relata el episodio a propósito de la fiesta de “Júpiter Panadero”; Plutarco, que no contempla el asedio sino desde el punto de vista de Camilo, sólo se interesa en la segunda parte, en la medida en que prolonga la hazaña de Ponto Cominio, al mismo tiempo que prepara la acción del dictador sobre su rival, enemigo y víctima, Manlio Capitolino.

Ovidio, en *Fastos* (6, [349-] 381-394), no tiene el menor empacho en atribuir a la artimaña de los panes un éxito que los otros textos le niegan y que suprime el gran mérito de Camilo. Este pasaje es uno de tantos en que el poeta se complació en reunir y en articular a los dioses de la tríada precapitolina,[7] a los que se agregan Vesta, con una relación particular con Quirino-Rómulo, y Venus, la imprescindible abuela de los Julios. Hélo aquí: los galos asedian y reducen al hambre al Capitolio. Júpiter convoca al consejo de los dioses. El primero que habla allí es Marte, quien recuerda a Júpiter sus promesas a Roma, las victorias de ésta sobre los latinos y los etruscos y, luego, la catástrofe de Alia, los *triumphales senes* masacrados en los vestíbulos, los talismanes de Vesta transportados fuera de su escondite. ¡Cuántas razones para el pueblo elegido de creerse abandonado por los dioses capitolinos! ¡Si tan sólo tuviera la fuerza suficiente para combatir y, en caso de ya no poder hacer más, la de morir con las armas en la mano! Pero, caído en la trampa y presa del hambre, al pueblo romano no le queda sino esperar *ignauia fata*… Después de Marte intercede Venus, luego Vesta y, por último, Quirino, en su viejo uniforme, con el *lituus* y la toga antigua. Ante esta unanimidad de los dioses Júpiter decide salvar a Roma y, dirigiéndose a Vesta, diosa del hogar y de cuanto es afín a éste, le indica el medio de salvación: que ella haga parecer que el Capitolio está repleto de los víveres que le faltan. Para ello,

> […] que se muela en el mortero todo lo que aún quede de los bienes de Ceres, y que el fuego del hogar endurezca en panes la harina amasada a mano.

Vesta obedece y Júpiter habla en sueños a los jefes romanos que duermen:

> Levantaos y, desde lo alto de la ciudadela, arrojad en medio de los enemigos el socorro que menos queráis perder.

Cuando despiertan, los oficiales tardan algún tiempo en resolver el enigma, en comprender que se trata de los *Cerialia dona;* pero al caer en la cuenta lanzan los panes, que,

> […] en su caída, hacen resonar los cascos y los anchos escudos.

El resultado contradice con audacia a la versión ordinaria:

> La esperanza de que los romanos pudieran ser vencidos por el hambre se desvanece; en cuanto se rechaza al enemigo, se consagra un altar todo blanco a Júpiter Pistor.

La retórica de Ovidio, como suele hacerlo, sólo viste hábilmente de gala los auténticos detalles de la tradición. Júpiter, por supuesto, ocupa el lugar que le corresponde en un proceso en que el Capitolio y el porvenir de Roma se encuentran comprometidos: el poeta no hace sino elevarlo por encima del debate. Pero, ¿por qué se nombra a Quirino-Rómulo al lado de Vesta? Porque, poco antes del asedio, durante el precipitado desalojo de la ciudad, la salvación de los objetos sagrados estuvo a cargo, conjuntamente, del flamen de aquél y de las vírgenes consagradas a ésta.[8] ¿Por qué se menciona el bastón de los augurios, el *lituus*? Porque este objeto fue, en el desastre, el medio para obrar una maravilla: después del exterminio de los galos, cuando Camilo mande explorar y reconocer los emplazamientos de los santuarios que destruyó el incendio, el *lituus* de Rómulo se encontrará intacto bajo los escombros del templo de Marte.[9]

Aunque Ovidio atribuye a la artimaña de los panes el desaliento de los galos y el levantamiento del sitio *(posse fame uinci spes excidit),* Plutarco atribuye el honor del mismo resultado a la hazaña de Manlio, la única de las tres escenas que este autor conserva: el fracaso de la escalada desmoraliza a los celtas, ellos también debilitados por el hambre y las enfermedades: ἐκ τούτου τὰ τῶν Κελτῶν ἦν ἀθυμότερα… Y, al parecer, el relato de Dionisio de Halicarnaso, del que sólo poseemos fragmentos (aun si suponemos que relataba los tres episodios), había hecho de la escalada frustrada el origen de un cambio decisivo en la actitud de los galos (fragmentos 13, 9, 12):

> En lo sucesivo los centinelas romanos ejercieron una vigilancia más cuidadosa. Por consiguiente, al desesperar de tomar la ciudadela por engaño o por sorpresa, los galos empezaron a hablar de exigir rescate […].

Es probable que en su forma pura la sucesión de las tres escenas estuviera al principio destinada a desanimar al enemigo progresivamente, en tres tiempos: mediante la evidencia de que los dioses brindaban su protección a los asediados, por la certidumbre de la superioridad militar de los mismos y por la verificación de que los sitiados no estaban a punto de agotar sus provisiones de granos.

Roma dividida

Antes del asedio también se concibió dentro del marco de las tres funciones la admirable descripción de las horas que precedieron a la entrada de los galos en la ciudad, pocos días después de su victoria en Alia. Los romanos que habían permanecido en Roma recuperaron los ánimos. Para salvar el porvenir de la ciudad el cuerpo social se dividió entonces en tres partes, mismas que obedecían a tres destinos y a tres misiones diferentes (Tito Livio, 5, 39, 9-10, 11 y 12-13). He aquí cómo se ejecutó ese plan de salvación:

> 40, 1: Tales eran los consuelos que se prodigaban los ancianos que se sabían destinados a morir pronto. En seguida dirigieron sus exhortaciones hacia la columna de los jóvenes, a los cuales siguieron en cortejo hasta el Capitolio y la ciudadela, y confiaron a su valentía y a su juventud cuanta oportunidad de salvación aún pudiera quedarle a esta ciudad victoriosa en todas sus guerras a lo largo de trescientos sesenta años […].

> 40, 5-10: En cuanto al resto de la multitud, en su gran mayoría plebeya, que no podía encontrar un lugar en una colina tan exigua ni alimentarse allí en medio de tan cruel penuria, salió precipitadamente de la ciudad y llegó hasta el Janículo formando una larga fila. De allí, unos se dispersaron por la campiña y otros alcanzaron las ciudades vecinas, sin jefe ni plan, obedeciendo cada cual a su propia esperanza y, a falta de una directiva común, a sus propias reflexiones. Sin embargo, el flamen de Quirino y las vestales, sin preocuparse por sus pertenencias privadas, deliberaban sobre los objetos sagrados que debían llevarse consigo y acerca de aquellos que, en la imposibilidad de llevárselos, debían dejar, así como sobre el lugar donde podrían ocultarlos con mayor seguridad. La resolución que

> les pareció la mejor fue meterlos en pequeños toneles y enterrarlos en una capilla cercana a la casa del flamen de Quirino, en el lugar donde hoy se considera sacrílego escupir. Se dividieron la carga de los objetos restantes y los llevaron por el camino que, atravesando el puente Sublicio, conduce hasta el Janículo. Subían las vestales por esta cuesta cuando las avistó L. Albinio, un hombre de la plebe que, mezclado con la muchedumbre no apta para combatir, salía de la ciudad llevando a su mujer y a sus hijos en una carreta. Aun en estas circunstancias, Albinio percibió lúcidamente la diferencia entre las cosas divinas y las cosas humanas. Al considerar que era sacrílego que las sacerdotisas del Estado transportaran a pie los objetos sagrados del pueblo romano mientras él y los suyos eran vistos viajando en un vehículo, hizo bajar de éste a su mujer y a sus hijos, acomodó en su carreta a las vírgenes y a los objetos sagrados y los condujo hasta Caeré, adonde querían llegar las vestales.[10]
>
> 41, 1-3: Entre tanto en Roma, una vez que se tomaron todas las medidas que permitía la situación para defender la ciudadela, el grupo de ancianos entró nuevamente en sus casas y, resueltos a arrostrar la muerte, esperaron la llegada del enemigo. Quienes habían ejercido magistraturas curules, deseando morir con las insignias de su vieja investidura, de sus elevadas funciones y de su propio valor, se pusieron la vestimenta más augusta, la de los triunfadores y los magistrados que conducen hasta el Circo el cortejo solemne de los carros divinos, y se sentaron en el centro de sus casas en sus sillas curules. Según algunos autores, ofrendaron sus vidas por la patria y por los quirites romanos repitiendo la fórmula que pronunció el gran pontífice M. Folio.

Todo estaba a punto: los galos podían hacer su entrada (41, 4-6). A partir de ese momento, cada una de las tres partes en que Roma estaba dividida desempeñó su papel a la perfección: la *iuuentus militaris* del Capitolio soportó la embestida del enemigo; la masa popular, las vestales y el flamen de Quirino preservaron la sustancia de Roma a partir de la cual ésta se dispondría a renacer; los ancianos honorarios consumaron su sacrificio, su *deuotio*. Es bien conocida esta escena wagneriana (41, 7-10):

> Al ver que las casas de los plebeyos estaban cerradas mientras los atrios de las familias nobles permanecían abiertos, los galos vacilaron un poco más para entrar allí donde el acceso era libre que allí donde lo encontraban obstaculizado. Contemplaban con una especie de temor religioso *[haud secus quam uenerabundi]* a esos hombres sentados en los vestíbulos de las casas, con vestimenta y

actitud más augustas que las de los mortales, y a quienes la majestad impresa en sus rasgos y la gravedad de sus rostros volvían del todo semejantes a los dioses. Los conquistadores estaban allí, como ante estatuas, cuando, según dicen, uno de los ancianos, M. Papirio, a quien un galo le acariciaba la barba, que llevaba larga, a la manera de los romanos de aquel tiempo, lo golpeó en la cabeza con su bastón de marfil. Encolerizado, el galo mató al anciano y éste fue la primera víctima. A todos los demás los mataron en seguida mientras estaban sentados en sus sillas curules.

El relato de Plutarco no difiere del de Tito Livio sino en algunas indicaciones interesantes. Así, por ejemplo, sólo consagra unas cuantas palabras a la preparación del reducto (20, 3):

> En el momento en que abandonaban el resto de la ciudad fortificaron el Capitolio con armas y atrincheramientos; pero, ante todo, habían transportado al Capitolio una parte de los objetos sagrados.[11]

La misión y el comportamiento de las vestales son los mismos; sólo Quirino ya no es mencionado por su sacerdote —al que sustituye un plural—, sino por una alusión a su templo (20, 3):

> En cuanto a los objetos sagrados de Vesta, las vírgenes se apoderaron de ellos a toda prisa y partieron hacia el exilio, acompañadas por los sacerdotes [...].

La conducta de las vestales se describe con mayor detalle un poco más adelante (20, 8-21, 1):

> Las vírgenes colocaron la mayoría de los objetos sagrados en dos toneles que enterraron al pie del templo de Quirino, en el lugar que, todavía hoy, lleva el nombre de “Tonelitos” *[Doliola]*... Una vez que tomaron los más importantes y augustos de los objetos sagrados se retiraron de la ciudad pasando a lo largo del río.

A continuación se relata, sin ninguna modificación, el *exemplum* del plebeyo L. Albinio.

La *iactura seniorum* presenta dos particularidades: el conjunto de los sacerdotes, todos los que no salieron de Roma con las vestales, se sacrifican junto con los magistrados honorarios[12] y, en vez de esperar cada cual en su casa, todos se reúnen en el Foro (21, 4):

> Los sacerdotes de los demás dioses y los ancianos que habían sido cónsules y que habían obtenido el triunfo no aceptaron salir de la ciudad. Se pusieron vestimentas sagradas y brillantes, y luego, bajo la dirección del gran pontífice Fabio, consagraron solemnemente sus vidas a la divinidad en favor de su patria. Luego se sentaron en el Foro en sus sillas de marfil y, así engalanados, esperaron la suerte que se les aproximaba.

Floro concuerda más o menos con Tito Livio por lo que se refiere a la *iactura seniorum,* que coloca en primer lugar (1, 13, 9-10). Por lo que respecta al exilio, encontramos algunas diferencias: el destino de los objetos sagrados no es Caeré, sino Veyes, y el flamen de Quirino es sustituido por una expresión general, *"pontifices et flamines"* (1, 13, 11-12):

> Los pontífices y los flámines sacaron todo cuanto había de más sagrado en los templos y enterraron una parte bajo tierra, en toneles, y se llevaron el resto a Veyes, en carretas. Al mismo tiempo, las vírgenes del sacerdocio de Vesta, descalzas, acompañaron a los objetos sagrados en su exilio [...].

Por último, en el Capitolio, Floro atribuye el mando a Manlio:

> Los jóvenes, cuyo número seguramente no sobrepasaba el millar, ocuparon el Capitolio a las órdenes de Manlio, conjurando a Júpiter, como si estuviera presente, para que protegiera su arrojo con su poder, así como ellos habían acudido a defender su templo.

Las reflexiones que suscita este tríptico no se refieren a la escena del Capitolio, sino a sus otras dos partes.

Tito Livio explica, en efecto, que la *iactura* de los magistrados honorarios, organizada como un sacrificio, tenía por objeto animar a los plebeyos, sin duda a sus homólogos, los ancianos plebeyos, a que se dejaran matar en la ciudad. Pero, ¿por qué estos ancianos plebeyos, a los que nada retenía, no partieron a pie o en vehículos de parientes o de amigos al menos hasta el Janículo? L. Albinio, evidentemente, no era el único que disponía de una carreta. Plutarco justifica el hecho de otra manera: los sacerdotes y los magistrados honorarios no soportaron siquiera la idea de abandonar la ciudad, τὴν μὲν πόλιν ἐκλιπεῖν οὐχ ὑπέμεινον. Pero, ¿no sería esto una debilidad en vez de heroísmo? Roma tiene siempre necesidad de sus consulares, cualquiera que sea su edad, y de sus sacerdotes, cualquiera que sea su especialidad. Y puesto que los ancianos ciertamente no

desesperan del porvenir de Roma, que la guarnición del Capitolio va a preservar, ¿acaso no era su deber conservar intacta, para que pudiese renacer, la reserva de dignidad, de autoridad y también de sabiduría de que ellos eran los depositarios? Estas explicaciones divergentes, sin duda, no hacen sino encubrir, humanizándolo, un hecho puramente religioso: una *deuotio,* con la intención más profunda de este sombrío ritual, que consiste en consagrar a los dioses infernales (*se diis Manibus consecrant,* puntualiza Floro), no sólo a sus personas, sino también al ejército enemigo.[13] El hecho de que, según Plutarco, unos sacerdotes distintos de las vestales y de quienes las acompañan se sacrifiquen al mismo tiempo que los consulares y los triunfadores recalca el valor de primera función —por lo mismo total: *sacerdotium e imperium*—, que los autores del relato han querido atribuir diferencialmente a este episodio. La primera actitud que se atribuye a los galos rinde testimonio en el mismo sentido: la mayoría de los autores puntualiza que hasta el momento en que uno de los ancianos propina un bastonazo los invasores mantienen su actitud de ueneratio, como si tuvieran ante ellos a seres divinos: *"simillimos dis",* escribe Tito Livio; *"sedentes in curulibus suis praetextatos senes uelut deos geniosque uenerati",* dice Floro; "durante mucho tiempo —asevera Plutarco— vacilaron en tocarlos, en acercarse a ellos, como si hubieran estado en presencia de una esencia superior, ὡς κρείττοσι".

En cuanto al desalojo de la "masa" del pueblo, por sí solo bastaría, dado su volumen humano, para evocar la tercera función, así como —habida cuenta de la evolución del concepto de "pueblo" desde los tiempos etruscos— el hecho de que esta masa sea *maxime plebis* y que el personaje que allí se distingue, L. Albinio, sea *de plebe homo*. Pero lo más característico es el papel eminente que allí se le atribuye de pronto al dios canónico de esta función. Remitámonos, para verificarlo, a los relatos de Tito Livio y a los de Plutarco: es, a través de toda esta historia, la única circunstancia en que interviene, al margen de las funciones, el tercer flamen mayor, y lo hace estrechamente vinculado a Vesta, en virtud de una antigua relación conceptual que se ha recalcado a menudo[14] y que justifica de manera sencilla la comparación de las tres especies de fuego sagrado en la India védica y en Roma: frente al fuego sacrificial de los *arae* y de los *foculi,* y de Vulcano, el fuego agresivo y destructor, Vesta preside el hogar perpetuo del pueblo romano, como sucede en India, donde "el fuego del amo de la casa" debe ser encendido por un *vaiśya* —hombre que pertenece a la tercera casta— y jamás debe apagarse. Este atributo de Vesta se opone a la vez al fuego de las ofrendas y al "fuego del sur", fuego devorador que aparta a los

malos espíritus. Por tanto, es en las personas del *flamen Quirinalis* y de las sacerdotisas de Vesta mezcladas a la multitud como los puntales y los auxiliares terrenales del dios de la tercera función logran salvarse y ponerse a resguardo. Lo que explica igualmente la singularidad de su partida: si los objetos sagrados, los talismanes de la perennidad romana carecieran de este valor y designio especiales, ¿cómo entender que vayan a Caeré en vez de confiarlos a quienes conservan a Roma en Roma misma y aún esperan poder salvarla? Puesto que la necesidad obliga a Vesta a abandonar su sede en el Foro, y puesto que los romanos aceptan el carácter excepcional de este desplazamiento que en cualquier otra ocasión hubiese constituido un sacrilegio, ¿es, desde el punto de vista teológico, más difícil ofrecerle como refugio el inviolable Capitolio, aún poblado por romanos, que Caeré, ciudad amiga pero extranjera? ¿Y por qué el flamen de Quirino es el único de los sacerdotes masculinos al que se invita y se obliga a salir de Roma junto con las vestales? La respuesta a estos problemas no puede ser "histórica"; por consiguiente, habrá de proporcionarla la teología de las tres funciones: Quirino y Vesta deben acompañar a la masa, no a la élite política, religiosa o militar del pueblo; ambas deidades, pues, deben figurar al lado de la muchedumbre humana y no del Senado ni de los sacerdotes ni de los combatientes. Así entendida, esta tradición representa incluso un testimonio importante para la historia de la teología romana, pues prueba que, en el momento en que se compuso la gesta de Camilo (probablemente hacia mediados del siglo IV a.C.), Quirino aún no tenía como atributo los valores guerreros y estaba vinculado diferencialmente, a través de la masa plebeya, a los quirites *inermes,*[15] mientras que, menos de un siglo después, en las narraciones tripartitas de las ofrendas del año 296 y de la batalla del año siguiente (la de Sentino), Rómulo-dios, es decir, seguramente Rómulo-Quirino, solidario de Marte, se incorporará del todo a la segunda función. A partir de ese momento, serán las diosas plebeyas Ceres y Telo las únicas que figurarán en la tercera función.[16]

Las faltas de los romanos

A este sobresalto al que Roma responde con la valerosa lucidez que, en efecto, asegurará su salvación, lo precedió, por el contrario, una actitud sumamente imprevisora de su parte con la que ella misma contribuyó a su desgracia: el desastre de Alia. El capítulo XIV de la *Vida de Camilo* enuncia, numerándolas

y sin comprenderlas del todo, las que podemos llamar las tres faltas de los romanos:

> Un primer signo de la aproximación de una gran desgracia fue, a los ojos de los romanos, la muerte del censor Julio: en efecto, ellos honran la magistratura de los censores más que cualquier otra y la consideran sagrada.
>
> Un segundo signo se manifestó antes del exilio de Camilo. Un hombre sin ilustración y que no formaba parte del Senado, pero que tenía fama de ser honrado y recto, M. Cedicio, presentó a los tribunos consulares el informe de un incidente que merecía tomarse en consideración. Declaró que la noche anterior, mientras él caminaba por la calle llamada Nueva, alguien lo había interpelado; al volverse no había visto a nadie, pero había escuchado estas palabras, pronunciadas con una voz demasiado fuerte para pertenecer a un hombre: "¡Vamos, Cedicio! ¡Ve desde el alba a decir a los magistrados que dentro de poco tendrán que recibir a los galos!" Los tribunos sólo vieron en este relato un motivo para reír y hacer bromas.
>
> Y poco después ocurrió el asunto de Camilo [es decir, su injusto exilio].

En realidad se trata, incluso considerando la muerte del censor, de *faltas,* y no sólo de *signos,* σημεῖα. Tito Livio, que, debido a los convencionalismos del ciclo anual en que enmarca sus relatos, no puede reunir de esta manera en un solo conjunto los tres acontecimientos, explica satisfactoriamente el sentido de las tres escenas. He aquí la primera (5, 31, 6-7):

> Un censor, C. Julio, murió. Se designó a su sustituto, M. Cornelio. Inmediatamente después se consideró este acto sacrílego, porque fue en el transcurso de ese lustro cuando ocurrió la toma de Roma. Por tanto, desde entonces jamás se volvió a remplazar a un censor fallecido.

La segunda falta también está mejor presentada por Tito Livio e incluye dos especificaciones orientadoras (32, 6-7):

> Aquel mismo año, M. Cedicio, que era plebeyo, anunció a los tribunos que en la Nova Via, en el lugar donde hoy se levanta una capilla, arriba del santuario de Vesta, había oído en el silencio de la noche una voz, más poderosa que la voz humana, que lo exhortaba a advertir a los magistrados que los galos se aproximaban a Roma. Como suele suceder, se despreció este aviso a causa de la baja condición del que lo comunicaba, y también porque se trataba de un pueblo remoto y casi desconocido.

El sentido de la tercera falta, ligado a la precedente, se ofrece con toda claridad (32, 7):

> No fueron sólo las advertencias de los dioses las que el impulso del destino llevó a desdeñar: los romanos expulsaron de la ciudad al único ser humano que podía ayudarla: M. Camilo.

Inmediatamente después (33, 1) se pone en movimiento el engranaje fatal del conflicto con los galos *aduentate fatali Urbi clade*.

El carácter religioso de la primera falta es evidente. La única de las magistraturas que entonces eran patricias, la censura, no sólo es augusta, sino sagrada: el censor no tiene el *imperium,* pero su tarea, como dice Plutarco, es ἱερά, es decir, *sacra,* si no es que *sacrosancta,* de manera que la muerte de un censor en funciones constituye ciertamente en sí misma una desgracia, no de índole política, sino mística y, por tanto, un signo. Pero la falta de los romanos no consistió en haber ignorado este signo: al contrario, lo percibieron como algo amenazador. Fue la contramedida la que resultó mala: creyeron que era necesario, por así decirlo, cerrar la brecha abierta en esa especie de muralla moral, y aquel día tuvieron la experiencia, comprendida demasiado tarde y relatada por su posteridad, de que no hay que sustituir a un censor muerto durante las funciones de su cargo.[17] No estamos informados de la causa que atribuían a esta prohibición, de modo que sólo podemos imaginarla. ¿Era una ofensa al difunto mismo, una especie de despojo suplementario, de robo póstumo? ¿Era una alteración indiscreta del plan divino? Como fuere, la intervención de los romanos se consideró sacrílega.

La incidencia del elemento militar en la tercera falta, de lo que Plutarco llama púdicamente "el asunto Camilo", τὰ περὶ Κάμιλλον, no es menos evidente. Lo que los textos que se refieren a Alia conservan —y reprochan a Roma— no es sólo ni ante todo la injusticia, la ingratitud que ha llevado al benefactor de los romanos a un exilio voluntario: los autores repiten que alejar a Camilo fue un absurdo militar; Roma rechazó así "al único recurso humano" de que disponía: Camilo en su carácter de jefe guerrero; en el momento en que la necesidad de contar con un gran general se iba a dejar sentir con mayor urgencia, Roma se desprendió del más grande o, mejor dicho, del único grande que poseía: "Una vez expulsado el ciudadano que, si se hubiera quedado —en cuanto es posible tener certidumbre en los asuntos de los hombres—, habría impedido la toma de Roma", dice Tito Livio (33, 1). Toda la trayectoria

ulterior de este personaje confirmará esta opinión, pues Camilo llevará por doquier a sus tropas a la victoria, e incluso revertirá la suerte de los combates que otros menos hábiles que él habían conducido mal.

Como la primera, la segunda falta se comete a propósito de un signo divino. ¿En qué consiste? No es, no puede ser en el rechazo del signo mismo, pues semejante negativa es un derecho exclusivo de los cónsules o, en aquel tiempo, de sus sustitutos, los *tribuni militum consulari potestate,* y un derecho muy necesario, pues erige una barrera contra el caudal de ilusiones o de ingenuidades *priuatae* que, de convertirse en *publicae,* ahogarían el funcionamiento del Estado y del culto en una inmensa marejada de miedos y expiaciones. La falta radica en otro lado: si los patricios que son responsables de la República se niegan a considerar el signo anunciado, no es por razones objetivas, por juzgarlo, por ejemplo, inverosímil, o dudoso, o mal observado; lo desdeñan *propter auctoris humilitatem,* y se burlan incluso del que lo relata, γέλωτα καὶ παιδίαν ἐποιοῦντο, porque él es lo que llamaríamos un plebeyo medio, un hombre de la masa (οὐκ ἐπιφανὴς μὲν οὐδ᾽ ἐκ τῆς βουλῆς), sin más ornato que su fama de honrado (ἐπιεικὴς δὲ καὶ χρηστὸς εἶναι δοκῶν), como si los dioses no pudieran favorecer con sus comunicaciones ni siquiera a lo que Ovidio llama un *minimum de plebe Quiritem* (*Amores,* 1, 7, 29), y Juvenal un *ima plebe Quiritem* (8, 47), sino simplemente, como también dice Ovidio, a un *ignotum quiritem* (*Amores,* 3, 14, 9). Además, el lugar en que se manifestó el signo es notable: según Tito Livio, la voz nocturna procedía del lugar en que poco después se erigió una capilla, arriba del santuario de Vesta, y Cicerón puntualiza (*De la adivinación,* 1, 101, *cf.* 2, 69): "del bosque sagrado de Vesta", *"exaudita uox est a luco Vestae qui a Palatii radice in Nouam Viam deuexus est"*.[18] Ahora bien, no ha mucho que recordamos los vínculos de Vesta con la tercera función.

Esta última observación es tanto más importante por cuanto, evidentemente, hay que colocar cada una de las "faltas" de los romanos en relación con cada uno de los aspectos de la desgracia que se abate sobre ellos en seguida: el exilo de Camilo acarreará directamente el desastre militar de Alia e, indirectamente, las pruebas por las que pasa la *iuuentus militaris* asediada, sin su jefe natural, en las alturas del Capitolio; el remplazo sacrílego del censor fallecido tendrá como contrapeso la matanza de los magistrados honorarios y de los triunfadores y, si hemos de creer a Plutarco, de la mayoría de los sacerdotes; el desprecio hacia el hombre honrado del pueblo y, a través de él, hacia el aviso procedente de la proximidad de Vesta, tendrá como contraparte el éxodo de la masa romana a la par con el de las vírgenes de Vesta y el del flamen del dios de los quirites.

Las quejas en contra de Camilo

Tales son, en este fragmento de epopeya, las aplicaciones del esquema trifuncional que conciernen al conjunto de los romanos. Mas he aquí otra en que Camilo es el principal interesado: el tríptico de las tres quejas, injustificadas, que inducen a los romanos a perseguir sin dilación al conquistador de Veyes. Estas quejas resultan de tres acciones que Camilo lleva a cabo poco después de su victoria y a propósito de ésta. El texto más satisfactorio es el de Plutarco, quien distingue con toda claridad las quejas e incluso las numera. Son: primera, un triunfo sacrílego; segunda, la negativa a ocupar el opulento *ager* de Veyes, lo cual habría enriquecido a la masa de los ciudadanos romanos empobrecidos; tercera, la recuperación de una parte de la *praeda* veyense, que al principio se abandonó a los soldados. Considerémoslas en este orden.

En cuanto al triunfo, bastará con remitir al lector a los textos que comentamos con anterioridad desde otro punto de vista, el de Plutarco (*Camilo,* 7, 1-2) y el de Tito Livio (5, 23, 4-6):[19] Camilo ha celebrado su triunfo en Veyes con fastuoso aparato, que la opinión pública ha condenado por dos razones: se opone a la modestia que debe conservar, aunque sea triunfador, el ciudadano de un Estado libre (φρόνημα νομίμου καὶ πολιτικῆς ἀρχῆς ἐπαχθέστερον, *non ciuile*); pero, sobre todo, constituía un sacrilegio, pues había montado en un carro uncido por cuatro caballos blancos, lo cual sólo podía hacer Júpiter (ἱερὸν τῷ βασιλεῖ καὶ πατρὶ τῶν θεῶν, según Plutarco), o sólo Júpiter y el Sol *(Jouis Solisque equis aequiparatum dictatorem,* según Tito Livio). Por lo que concierne a la imitación del Sol, sabemos ahora que no se trata sino de un artificio que ha permitido a Tito Livio aludir, sin afirmarlo con claridad, al matiz solar que conserva Plutarco de la trayectoria de Camilo. En cuanto a la imitación de Júpiter, sabemos también que según la buena doctrina no podría constituir una falta, pues el principio que rige la idea del triunfo consiste en la asimilación, durante algunas horas, del general al dios. Pero esto carece aquí de importancia: en este conjunto tripartita, el triunfo en Veyes, con razón o sin ella, se consideró sacrílego según la interpretación *in religionem.*

Plutarco encadena y enuncia las otras dos quejas de la siguiente manera (*Camilo,* 7, 2-8, 2):

> Después de haber dado este motivo a la crítica de los ciudadanos, que no estaban acostumbrados a semejantes manifestaciones de orgullo, incurrió en una segunda

culpa al oponerse a la ley que hubiera escindido en dos a la ciudad. Los tribunos de la plebe proponían, en efecto, que el Senado y el pueblo se dividieran en dos partes, de las cuales una seguiría viviendo en suelo romano, y la otra, designada por sorteo, se desplazaría a la ciudad conquistada [Veyes]. Los romanos, decía la exposición de motivos, serían así más ricos y, gracias a dos grandes y bellas ciudades, estarían mejor abastecidos para conservar su tierra y todo cuanto contribuyera a su prosperidad. El pueblo, que se había convertido en una masa numerosa e indigente, acogió con alegría este proyecto. No dejaba de asediar la tribuna para pedir que se votara este proyecto. Por el contrario, el Senado y toda la aristocracia consideraban que la iniciativa de los tribunos no redundaría en la división sino en la destrucción de Roma, y para evitar esta desgracia recurrieron a Camilo. Éste, que temía la discusión pública, oponía al pueblo pretextos de impedimento que cada vez ponían a esa ley en suspenso.

Eso ciertamente bastaba para provocar la animosidad; pero la más grave y contundente razón de la hostilidad del pueblo procedió de lo referente al diezmo del botín, y sobre este punto era, si no del todo justificada, al menos explicable. En efecto, parece que en el momento de atacar Veyes Camilo había formulado el voto de consagrar al dios [Apolo], en caso de apoderarse de la ciudad, la décima parte de lo que en ella se encontrara. Ahora bien, después de la toma y del saqueo de la ciudad, ya fuera por el temor de indisponer a sus conciudadanos, o bien porque en medio de tantas preocupaciones hubiera olvidado su voto, dejó que los soldados se sirvieran de todo a su antojo. Sólo después, tras haber abdicado de la dictadura y porque los adivinos anunciaron que las entrañas de las víctimas manifestaban una cólera divina que reclamaba expiación y súplicas, llevó este asunto ante el Senado. Éste decidió que no había lugar a la revisión del botín, pero que aquellos que lo habían tomado devolverían al Estado, por voluntad propia y bajo juramento de decir la verdad, la décima parte. Eso no ocurrió sin incidentes penosos y violentos con los soldados, hombres pobres que, tras una campaña ardua, se veían obligados a devolver una parte tan considerable de lo que ellos habían conquistado y ya habían gastado. Asediado por sus protestas y a falta de una excusa mejor, Camilo acabó por hacer la declaración más inoportuna: confesó haberse olvidado de su voto. Los soldados, indignados, decían que después de haber prometido al dios el diezmo de los bienes del enemigo él pedía ahora el diezmo de los bienes de sus conciudadanos.

No es necesario destacar el carácter religioso de la primera queja contra Camilo, impregnada asimismo de política, pues tanto la República como el dios supremo habían sido objeto de una ofensa.

En lo que constituye la sustancia de la segunda queja, Camilo actúa por completo en calidad de civil y los ofendidos no son los patricios ricos bien provistos de propiedades, sino la muchedumbre de plebeyos que se han vuelto más numerosos e *indigentes* (ὁ μὲν οὖν δῆμος ἤδη πολύς γεγονὼς καὶ ἀχρήματος), a los cuales sus propios magistrados, los *tribuni plebis,* con la proposición de ley que habían hecho, pretendían asegurarles tierras y prosperidad. En el texto paralelo (5, 24, 5-6), Tito Livio expresa bien esta motivación: "¿Por qué, dicen los descontentos, por qué la plebe debe ser relegada entre los volscos [mediante el recurso de la fundación de una colonia imaginada por la aristocracia], mientras que tenemos ante nuestra vista la magnífica ciudad de Veyes, con su territorio, más fértil y vasto que el de Roma *[ager Veientinus… uberior ampliorque Romano agro]?"* Esas tierras, según la costumbre, pertenecían al Estado; por tanto, él, Camilo, estaba en libertad de repartirlas…, libre, sí, si él mismo no se hubiera opuesto a esa proposición en nombre de los patricios.

La tercera queja es el resultado de un error de Camilo en calidad de *imperator:* los ofendidos son los soldados desmovilizados y el punto del debate es la *praeda,* τὰ λάφυρα, "el botín", concepto esencialmente militar. Por lo menos después de la institución del sueldo —que la tradición ubica en el transcurso de la guerra de Veyes—, los soldados debían entregar a los cuestores los bienes muebles, animados e inanimados, *corpora rerum,* tomados al enemigo. Esta entrega se hallaba comprometida por juramento de los primeros, salvo la parte (a veces nula, a veces la totalidad) que el general juzgaba conveniente dejarles. Esta atribución no era un derecho, sino una *largitio,* un gesto de magnanimidad que se dejaba a la decisión soberana de un *dux* más o menos *largitor*. Pero, una vez acordada y recibida, la *praeda* era irrevocablemente propiedad del soldado. Se trataba, en realidad, de un modo de adquisición de la propiedad, muy diferente de los procedimientos correspondientes del derecho civil —*in iure cessio, uenditio, usus*—, cuya legitimidad se basaba en los valores y en las características fundamentales de la función guerrera: bravura, fuerza, violencia, etc. Por consiguiente, aun si los *milites* que habían tomado Veyes se volvieron entre tanto *quirites,* aun si el *imperator* mismo había abdicado de la dictadura, esta queja, al contrario de la precedente, concernía a la moral de los combatientes.

Las tres quejas se distribuyen, por tanto, en la primera, la tercera y la segunda funciones, cuyo orden de enumeración al parecer obedece a la medida en que cada una de ellas contribuyó a la cólera del pueblo: primero, un juicio severo (διεβλήθη); luego, un sentimiento penoso (λυπηρός) y, finalmente, el más alto grado de hostilidad (φανερωτάτη καὶ μεγίστη τῶν ἄλλων ἀπεχθειῶν).

Tito Livio, que enumera los tres agravios en el orden canónico de las funciones, 1, 2, 3,[20] confunde, sin embargo, las relaciones al confundir de manera extraña el segundo con el tercero. Contrariamente a la doctrina ordinaria, piensa, o hace que lo piensen Camilo, el Senado y los pontífices, que el *ager,* los bienes inmuebles, están comprendidos en la *praeda* y, por consiguiente, sometidos al diezmo (5, 25, 6-8; *cf.* 21, 2, el libelo del voto). Por otra parte, durante la víspera de la caída de la ciudad y de la captura de la *praeda,* Tito Livio introduce en la narración una escena que también contradice las costumbres: no es sólo el ejército sino el pueblo entero de Roma el que está invitado al saqueo (5, 20; 21, 1). Tras la consulta de Camilo al Senado sobre la *praeda,* un senador demagogo, P. Licinio, propone "publicar que, por decisión del pueblo, cualquiera que desee participar del botín sólo tendrá que dirigirse al campo de Veyes" y, luego de una larga discusión entre Licinio y el conservador A. Claudio, el Senado decide, en efecto, para evitar el enojo de la plebe, que quienes así lo deseen pueden dirigirse al campo del dictador *ad praedam,* para reclamar el botín. El resultado inmediato es que una *ingens multitudo* de civiles afluye al campo guerrero (5, 21, 1) y que la plebe lleva a Roma esa proporción insólita de *praeda* (22, 1); el resultado mediato es que, cuando llegue el momento de recuperar para Apolo Pitio un décimo del botín, no serán sólo los viejos *milites,* sino todo el *populus* (23, 8-10), en especial la *plebs* (23, 11), a los que Camilo volverá en contra suya.[21] Podemos imaginar diversas explicaciones de esta singularidad del relato de Tito Livio: la elección de una auténtica variante tradicional, el deseo de introducir una escena grandiosa, el afán de extender políticamente la victoria a todo el cuerpo romano… Para nuestro propósito, basta con haberla consignado aquí.

Las cuatro aplicaciones del esquema de las tres funciones

Juzgo que será de alguna utilidad relacionar aquí los cuatro cuadros trifuncionales (p. 240).

Algunas observaciones quedan sugeridas por la comparación de estos cuadros, que tienen en común ser dramáticos, es decir, que se refieren a las tres funciones valiéndose de actos y escenas y no mediante declaraciones o definiciones, y que, salvo un cuadro —la tripartición del cuerpo romano al aproximarse a Roma los galos—, presentan sus términos en sucesión y no de manera simultánea.

Primera, como es natural, las expresiones de la segunda función, la guerrera, son uniformes. La primera aparece por doquier bajo su aspecto propia-

		1. Primera función	*2. Segunda función*	*3. Tercera función*
I Las tres quejas contra Camilo	Camilo culpado como:	*triumphator*	*imperator*	ciudadano
	Ofendidos:	los dioses y la República	los soldados	la plebe, los pobres
	Lo que está en disputa:	los honores divinos	el diezmo del botín	el *ager* fértil de Veyes
	Falta cometida:	pretensión sacrílega	violación del derecho de los soldados	negarse a enriquecer a los pobres
II Las tres faltas de Roma	Agentes:	indiferenciados		
	Ofendidos o víctimas:	los dioses y los manes del censor	el mejor general	un plebeyo
	Acciones:	sustitución de un magis-trado sacro	exilio del general	desprecio de los patricios por el aviso de un plebeyo
III Las tripartición de Roma	Agentes:	los cónsules honorarios, dirigidos por el gran pontífice; además, los sacerdotes (Plutarco)	la juventud militar, con Manlio	la masa, sobretodo la plebe, con el flamen de Quirino y las vestales
	Lugares:	las casas patricias (Tito Livio), el Foro (Plutarco)	la ciudadela (el Capitolio)	la campiña y las ciudades fuera de Roma
	Objetivos de la conducta:	autosacrifio en forma religiosa *(devotio)*	defensa armada	conservar la sustancia romana
IV Las tres acciones del asedio	Agentes:	un sacerdote u hombre sagrado (por orden de Manlio: Floro)	Manlio y los otros com-batientes del Capitolio	"alguien" (por orden de Manlio: Floro)
	Acciones:	pasó a través de las líneas enemigas para ir a ofrecer un sacrificio	rechazo de la escalada del enemigo	los sitiadores bombardea-dos con pan fresco
	Objetivos o resultados:	conservar la religión, pro-bar que los dioses están con Roma	vencer y prevalecer, pro-bar que el Capitolio no puede ser tomado	probar que los sitiados gozan de abundancia

mente religioso y podemos precisar lo siguiente: este aspecto religioso es "terrible", ya sea que se trate de un sacrificio humano voluntario y colectivo por *deuotio* (III), o de una temible ordalía (IV), o bien que se trate de un sacrilegio (I, II) que eventualmente contravenga a una regla misteriosa, aún desconocida, del comercio del hombre con el más allá (II). A este carácter propiamente religioso se añade una nota político-religiosa en I, en que el comportamiento de Camilo se juzga tan poco *ciuile* como poco *humanum;* en II, en donde lo sacrílego consiste en sustituir al titular de una magistratura, lo cual no es válido, y en III, donde los sacrificados, además de los triunfadores y, según Plutarco, los sacerdotes, son los viejos depositarios del *imperium,* los personajes consulares. De esta manera, volvemos a encontrar aquí uno de los dípticos ideológicos ordinarios de la primera función, a saber: la asociación del poder con lo sagrado. La tercera función, más compleja, figura con cuatro de sus principales orientaciones: abundancia y riqueza (I, IV); masa popular y sustancia humana de Roma (I, III); alejamiento del combate (III); y también —como resultado de una larga evolución social e ideológica— la plebe en tanto que opuesta a los patricios (I, II).

Segunda, la configuración trifuncional se expresa como tal en I (en Plutarco, con numeración consecutiva), II (en Plutarco, con su agrupamiento en un capítulo), IV (en Floro). En III, aun cuando no se expresa así, se deriva de los caracteres que siguen a la operación descrita:[22] la división de los romanos da lugar a tres partes homogéneas, sin que sea posible concebir una cuarta; el valor funcional de cada parte se pone de manifiesto de inmediato; la tripartición resulta de una decisión unitaria y las tres partes concurren solidariamente al éxito de un solo designio.

Tercera, el orden de enumeración de las funciones varía de un autor a otro para un mismo cuadro. El orden canónico descendente (1, 2, 3) sólo se encuentra en I y en IV, según Tito Livio, pero queda claro y se recalca que si en I (según Plutarco) y en II la segunda función se ha colocado en la tercera posición, ello es con objeto de destacar su importancia (agravio decisivo, falta capital); y a la inversa, que si en I y en II el hecho que pertenece a la primera función aparece siempre en la primera posición, no es porque sea el más importante, sino sólo porque es el más augusto, y esto sucede también en I porque no puede ser sino el primero en el tiempo. En III y en IV hay divergencia entre los autores.

Cuarta, habida cuenta de la observación precedente, al parecer la segunda función está privilegiada por todas partes: de los tres agravios que se le reprochan a Camilo, el que desencadena la hostilidad del pueblo es la infracción del

derecho de guerra en materia de botín. Entre las tres faltas de los romanos, la que redunda en un desastre es el alejamiento de Camilo, y de este desastre, a decir verdad, los signos que son la causa de las dos primeras faltas no eran sino el anuncio. De las tres partes del pueblo romano dividido, es la *iuuentus militaris* apiñada en el Capitolio la que conserva intacta, con un rincón de tierra romana, la oportunidad de recuperación de Roma y la que da tiempo a Camilo para preparar su intervención. Por último, durante el asedio mismo, el más importante de los tres episodios es evidentemente el de la escalada de los galos que frustró Manlio. Esta primacía de la segunda función es natural en la medida en que todos estos cuadros están situados en tiempo de guerra, y de guerra difícil, o se refieren a un personaje cuya principal característica consiste en ser uno de los más grandes guerreros de la "historia" romana.[23]

Estas aplicaciones matizadas prueban que el sentido y los recursos de la configuración trifuncional, así como la teología de la diosa Aurora, aún les resultaban claros y familiares a quienes hacia el año 350, o un poco después, compusieron la gesta de Camilo.[24]

III. LA GESTA DE CORIOLANO

Cayo Marcio, a quien una hazaña de juventud le valió el sobrenombre de Coriolano, "el vencedor de Corioli", se presenta en muchos aspectos como una réplica negativa de Marco Furio Camilo: ambos son jefes guerreros excepcionales, ambos nacieron en la misma clase social y con las mismas pasiones, y ambos son víctimas del exilio debido a que no se les hace justicia; pero a partir de este punto sus caminos se separan como el del cielo y el del infierno y, para ventura de Roma, Marcio fracasa en tanto que Furio tiene éxito.

Coriolano y Camilo

Sus caracteres son igualmente nobles: desconocen la bajeza, pese a las calumnias de que son objeto y que son las mismas para ambos. Pero uno está concentrado en sí mismo y el otro es, ante todo, un patriota romano. Lucien Gerschel, como conclusión de un bello artículo, ha comparado a Coriolano con algunos grandes hombres de guerra de principios de los tiempos modernos:[1]

> Al comentar a Dionisio de Halicarnaso (8, 12), el pasaje en que Coriolano, a la cabeza de una banda de voluntarios (στρατιὰν ἑκούσιον), acaba de asolar y saquear las tierras de los aliados de Roma, Schwegler, en *Römische Geschichte,* II, p. 378, evoca las guerras de bandoleros en la Edad Media alemana. En realidad, hasta esa Alemania de 1517 que verá surgir a Lutero, los sentimientos de los campesinos, de los nobles y de los sacerdotes no concordaban. La distinción de las clases sociales se mantenía muy bien marcada, con sus príncipes, caballeros, mercaderes y campesinos, que constituían otras tantas castas, con géneros de vida radicalmente distintos, con costumbres, ideas, e incluso conceptos morales, por así decirlo, opuestos. En una sociedad así dividida en clases funcionales hay lugar para "dispersar un poco por doquier los rostros con costurones de los bandoleros, las caras de aves de presa, maltratadas y torvas, de los caballeros del *Raubrittertum*".

Y Gerschel cita la presentación que Ernest Lichtenberger hizo de Goetz von Berlichingen, hace casi un siglo, en la Introducción de la erudita edición de la obra de Goethe (1885, pp. XLV-XLVII):

> Goetz von Berlichingen es un caballero batallador que se pasa la vida guerreando, ya sea por cuenta propia o bien al servicio de sus amigos, de sus parientes o del primero que lo contrate. Posee todas las cualidades de su estado: es bravo hasta la temeridad; está impaciente por batirse y por exponerse al peligro y no teme atraerse reprimendas por sus desplantes intempestivos; soporta todas las fatigas y todos los insomnios; suele quedarse quince días seguidos sin acostarse y, al primer grito de guerra y de expedición, se reincorpora con bríos al combate; su cuerpo, como su mano, son de hierro; es franco y leal, observador escrupuloso de la palabra empeñada [...]. También es leal y hasta delicado en cuestiones de honor, y no le preocupan las ruinas que va sembrando a su paso en sus incesantes expediciones; cuando se dedica al saqueo en las grandes rutas y cuando se burla de sus enemigos con juramentos groseros, ¿se trata de un justiciero inflexible o de un bandolero de gran estilo?
>
> Lo que más impresiona al lector de esta serie de escaramuzas que integran la biografía de Goetz von Berlichingen es la ausencia de un plan, de un objetivo común a todas sus empresas. Ora se bate, como en sus primeras y últimas campañas, en Suiza, en Austria y en Champaña, en pro del imperio y del emperador; ora se deja contratar como un verdadero *condotiero,* sin preocuparse de la causa de aquel a quien va a servir; aquí, venga los agravios que le han hecho a él mismo; allá, los de desconocidos que recurren a él para vengarse [...]. En suma, no tiene idea política alguna, ningún principio razonado sobre el gobierno y la administración de Alemania; no toma consejo sino de las circunstancias más fortuitas; guerrea día con día; ya sea que pelee por sí mismo o por otro, su ardor es siempre el mismo; no se puede decir de él ni que odie a los príncipes ni que ame la libertad; no conoce sino los odios individuales, los rencores personales, el afecto y la abnegación para éste o aquél cuya querella ha hecho suya. Este Goetz es un niño grande, generoso y terrible. Esto es lo que parece en sus *Memorias.*

Entre Camilo y Coriolano podemos percibir, antes y durante el exilio, una diferencia, si bien ésta no se encuentra motivada por la dignidad, sino por el afán de guardar las apariencias. Cuando ambos se ven acosados por la plebe y sus tribunos, Coriolano se somete al pérfido proceso que se le instruye, se defiende —por cierto, con torpeza— y no parte al exilio sino después de haber sido condenado. Camilo, en cambio, no condesciende a comparecer ante el

pueblo amotinado contra él, se anticipa a la sentencia y se destierra voluntariamente. Después de esta desgracia, el contraste de sus caracteres se manifiesta en decisiones y actitudes radicales, pero de índole muy distinta.

Al salir de Roma, Coriolano no abriga sino la idea de su venganza personal, sin que le preocupe en lo más mínimo su patria ni siquiera su clase social, a la que le reprocha no haberlo protegido; no invoca a ninguna divinidad y sólo se limita —y esto sólo según el prolijo Dionisio de Halicarnaso (8, 41, 3)— a decir adiós a sus penates, sin dirigirles ninguna plegaria; no cuenta sino consigo mismo para llevar a cabo una venganza que desea implacable y total, pero que será del todo humana y no providencial. En cuanto el piadoso Camilo, muy dueño de sí mismo, sale de la ciudad y se dirige a los dioses; no solicita una venganza ciega, sino simplemente que se le haga justicia y una resonante rehabilitación: pide que los romanos no tarden en lamentar el haberlo desterrado y que, necesitados de él, anhelen su retorno; al sobrevenir la catástrofe a manos de los galos, mediante la cual se realiza su doble deseo, no se regocija; antes bien, siente esta νέμεσις como algo penoso, οὐχ ἡδεῖαν, ἀλλ' ἀνιαράν (Plutarco, *Camilo,* 13, 2).

Durante el exilio, las conductas de ambos hombres difieren más aún. Coriolano irá a pedir hospitalidad a los peores enemigos de Roma, a los que incitará a guerrear contra ésta y, a la cabeza de un ejército enemigo, devastará las tierras de los aliados de Roma, la despojará de todas sus conquistas anteriores y finalmente instalará su campo a las puertas de la ciudad y humillará profundamente al Senado. Camilo, al contrario, se dirige a una ciudad bien dispuesta con Roma y vive allí como un simple particular. Cuando los galos ocupan Roma, primero se pone a la cabeza de un pequeño ejército aliado y luego acepta mandar al ejército romano que se ha rehecho en Veyes; pero, allí mismo, no quiere "servir" sino después de haber sido regular y oficialmente nombrado por el Senado; por último, entra en Roma, la salva y la venga. En resumen, Coriolano coloca a su patria en una situación crítica en la que desempeña el papel de Breno, no el de Camilo.

La continuación y el fin de ambas trayectorias no resultan menos contrastantes. Camilo, vencedor de Breno, empieza una nueva vida, aureolada por la mitología y la moral de la Aurora, cuya influencia ya constatamos; conduce a los ejércitos romanos de victoria en victoria y, en su vejez prestigiosa, bajo el signo de la Concordia, abre las puertas del consulado a sus viejos adversarios, los plebeyos. Marcio, en cambio, no tiene ningún porvenir: vencido por las lágrimas de su madre, desaparece, quizá víctima de los volscos a los que ha decepcionado.

¿Cómo explicar esta homología que sólo se interrumpe hasta el exilio para luego transformarse en una antítesis? Sin duda, hay que pensar que las dos gestas las compusieron, con un breve intervalo, unos hombres animados por las mismas intenciones y que ambas se desarrollaron obedeciendo a un designio claramente concebido. Lo que hoy sabemos de la gesta de Camilo nos permite reconocer correspondencias y oposiciones que, apuntando más allá de la generalidad, se perfilan con toda precisión. Aquí nos limitaremos a comparar las aplicaciones que se han hecho, en uno y en otro caso, del esquema de las tres funciones.

En dos momentos importantes y homólogos, tanto las similitudes como las discrepancias pueden, en efecto, inscribirse en este cuadro: primero, antes del exilio, en la lista de acusaciones que lo han provocado; después, en los episodios de la terrible crisis que se resuelve en la salvación de Roma, sitiada en un caso, ocupada en el otro.

Los cargos contra Coriolano

Consideremos, según Plutarco, las quejas que se formularon contra Coriolano. Este autor dispuso para componer su texto de las escuetas indicaciones de Tito Livio y del prolijo relato de Dionisio de Halicarnaso; pero seguramente tuvo otras fuentes de información. Como en el caso de Camilo, también en esta ocasión es Plutarco quien traza el cuadro más sistemático.

En el Senado, en el transcurso de importantes debates, Coriolano se ha pronunciado contra los deseos y los derechos de la plebe, y no se trata de rumores, sino de un hecho que ni los patricios ni el interesado rebaten. Su ataque se ha concentrado en dos puntos: por una parte, se ha opuesto —contra el interés y las expectativas de los pobres— a la baja perentoria del precio del trigo, que había subido peligrosamente para beneficio de los patricios a raíz de una prolongada hambruna, precio al que la llegada providencial de trigo procedente del extranjero brindaba la oportunidad de recuperar un nivel razonable; por otra parte, ha reclamado la abolición de la sacrosanta magistratura plebeya de los *tribuni,* creada pocos años antes por el tratado que había puesto fin a la secesión de la plebe en el monte Sacro. He aquí los detalles de esta doble agresión (*Coriolano,* 16, 1-6):

> Entre tanto, llegó trigo a Roma: se había comprado una gran cantidad en Italia, y el resto, apenas en menor proporción, había sido enviado gratuitamente de

> Siracusa por Gelón, tirano de esa ciudad. La mayoría de los ciudadanos romanos concibieron justificadas esperanzas de poner término a la hambruna y a las disensiones por igual. El Senado se reunió en seguida y la plebe se agolpó alrededor de la Curia, impaciente por conocer el resultado de las deliberaciones, sin que le cupiera duda de que el trigo comprado se vendería en el mercado a precio módico y de que el trigo recibido como regalo se repartiría gratuitamente, pues entre los mismos senadores varios recomendaban estas medidas. Pero Coriolano se levantó de su asiento y arremetió violentamente contra los que estaban en favor de la plebe: los llamó demagogos y traidores al patriciado; les dijo que así nutrían los gérmenes de audacia e insolencia que habían sembrado en la plebe; que habría sido preciso aniquilar sin miramientos y desde su origen esos gérmenes, en vez de fortalecer al pueblo con la creación de una magistratura tan considerable. "El poder de la plebe —añadió— es ya tal que todo está por necesidad sometido a su aprobación, mientras, en cambio, ella no está obligada a nada; ya no obedece a los cónsules y, para colmo de la anarquía, no reconoce como jefes sino a sus propios magistrados. Votar la prodigalidad y el reparto de los bienes, como se hace en las ciudades de Grecia, donde el poder popular es el dominante, es alentar una insubordinación que arruinará por completo al Estado.
>
> […] si queremos conservar la sensatez, suprimamos su tribunado, que reduce a la nada al consulado y fomenta la guerra civil. Roma ha perdido su antigua unidad; ha sufrido una escisión que pronto no nos permitirá comunicarnos ni entendernos; en suma: no nos permitirá sanar de nuestra enfermedad ni poner fin a los tormentos que nos infligimos unos a otros."

Acto seguido, los tribunos de la plebe contraatacan y exigen que Coriolano sea despeñado desde lo alto de la roca Tarpeya. Por fin, se acuerda un procedimiento menos radical: Coriolano comparecerá ante el pueblo y será objeto, bajo la presidencia de un cónsul, de una acusación y de una defensa en toda regla. Pero el Senado pone una condición a este procedimiento: los tribunos de la plebe especificarán el cargo que pretenden sostener. Éstos responden que acusarán a Coriolano de aspirar a la realeza y que probarán que él ha abrigado el designio de convertirse en tirano. Esta acusación es tan manifiestamente injustificada que los Senadores y Coriolano mismo se muestran más bien satisfechos. Pero se equivocan (20, 3):

> Cuando el pueblo se congregó en asamblea, los tribunos exigieron que la votación no se hiciera por centurias, sino por tribus, para que la masa turbulenta y malpensante de los indigentes tuviera ventaja sobre los ricos, los nobles, los hombres de guerra.

He aquí el proceso (20, 4):

> Luego, una vez que desistieron de la acusación de *affectatio regni* por hallarse ésta fundamentada de manera deficiente, adujeron el argumento del discurso que Marcio había pronunciado en el Senado para impedir que el trigo se vendiera a precio bajo y para que se suprimieran los tribunos de la plebe.

Sin embargo, a estos dos cargos previsibles añadieron sorpresivamente un tercero, que hasta entonces se habían reservado (20, 5):

> Por otra parte, presentaron una nueva acusación: el reparto que él había hecho del botín de la comarca de Ancio, y que había distribuido, en vez de entregarlo al tesoro público, entre quienes se habían convertido en sus soldados. Se dice que ése fue el punto que más molestó a Marcio, porque no había previsto este cargo. No encontró de inmediato una respuesta plausible y se concretó a hacer el elogio de sus compañeros de armas, lo cual sublevó contra él a una asamblea compuesta principalmente de hombres que no habían combatido.

Por tanto, Coriolano resulta condenado (20, 6):

> Cuando las tribus terminaron de votar, la condena resultó vencedora por tres votos. La pena fue el destierro perpetuo.

Cada una de las tres quejas, que en esta narración son tres cargos, el tercero de los cuales origina la decisión condenatoria, se deriva de cada una de las tres funciones.

Primera, el comercio del trigo (ἀγορά, dice Plutarco) es una actividad económica y alimentaria que opone a vendedores y a compradores, a ricos y a pobres, a la abundancia y a la penuria, a víveres indígenas y a víveres importados, todas éstas nociones y oposiciones que son esencialmente económicas. Recordemos, por otra parte, las causas de la hambruna (*Coriolano,* 12, 2-3):

> La mayor parte de los campos se había quedado sin simiente, sin labor, y las necesidades de la guerra no habían permitido traer el trigo del extranjero. Por tanto, la hambruna era agobiante, y los tribunos de la plebe, viendo que no había trigo en el mercado y que, aun si lo hubiera habido, el pueblo estaba de todas maneras demasiado empobrecido para poder comprarlo, esparcieron rumores y calumnias contra los ricos, argumentando que éstos organizaban la hambruna por espíritu de venganza.

Segunda, proponer abolir o amenazar de cualquier modo a los tribunos de la plebe constituye un sacrilegio, calificado como tal en el convenio establecido después de la retirada de la plebe al monte Sacro: los tribunos son sacrosantos. Plutarco no recalca aquí este privilegio de inviolabilidad; pero, a través de toda la historia de Roma, ¿no es este privilegio el fundamento del poder tribunicio? Dionisio de Halicarnaso lo describe y comenta con toda claridad en el pasaje en que narra el establecimiento de esta magistratura (6, 89, 2-4):

> Pero Bruto [L. Junio Bruto, plebeyo, uno de los primeros tribunos creados en virtud del tratado de paz social] reúne en asamblea a los plebeyos y los compromete a declarar que la nueva magistratura es sagrada e inviolable [ἱερὰν καὶ ἄσύλον = *sacrosanctam*], otorgándole así la garantía de una ley y de un juramento. La proposición se adoptó por unanimidad y Bruto y sus colegas redactaron la ley. He aquí su texto: "Que nadie obligue al tribuno, como es el caso para los hombres ordinarios, a ninguna acción, de cualquier índole; que nadie lo flagele o lo mande flagelar por otro, ni lo mate ni lo mande matar. Si alguien viola una de estas prohibiciones, que sea *sacer* [ἐξάγιστος], que sus bienes se consagren a Ceres y que el asesino de tal violador se declare exento de crimen [καθαρός]." Y, para que después el pueblo no pudiera abrogar esta ley, de modo que se mantuviera siempre en vigor, se ordenó que todos los romanos juraran observarla por los objetos sagrados [ὀμόσαι καθ' ἱερῶν], por ellos mismos y por sus descendientes, y se añadió al juramento la plegaria de que los dioses de lo alto y las divinidades del mundo inferior se mostraran propicios a quienes la respetaran, pero que quienes la desacataran fueran objeto de la hostilidad de toda clase de dioses y se vieran abrumados por la más grande impureza [ὡς ἄγει τῷ μεγίστῳ ἐνόχοις]. Así se instituyó entre los romanos la regla tradicional, que aún se respeta en nuestros días, de que las personas de los tribunos fueran sacrosantas [σώματα ἱερὰ εἶναι καὶ παναγῆ].

También según Dionisio de Halicarnaso, los tribunos que quieren condenar a Coriolano a la pena capital no dejan de recordar a los senadores este juramento y esta doctrina (7, 44, 1):

> "Estas cláusulas de paz, que el Senado no puede quebrantar, afianzadas como están por un vínculo apenas menos fuerte que el acero, y que vosotros mismos, después del juramento que os ha comprometido, a vosotros y a vuestra posteridad, no podéis, mientras que esta ciudad subsista, abolir sin ofender a los dioses [οὔτε… καταλύειν θέμις], Marcio, sí, ese Marcio es el primero de entre vosotros que, menos de cuatro años después de su establecimiento, se ha propuesto

destruirlas, y ello, no mediante una intriga secreta, en algún lugar oculto, sino públicamente, aquí mismo, declarando en presencia de todos vosotros que la magistratura tribunicia ya no debería existir entre nosotros y que habría que abolir esta primera y única garantía de nuestra libertad que nos había inspirado la suficiente confianza para concluir un acuerdo.”

El alcance religioso del acto que se le reprocha a Coriolano no deja lugar a dudas y esto es lo que le confiere al delito una extrema gravedad.

Tercera, en cuanto a la última queja, la acusación que desconcierta a Coriolano y le acarrea su condena se refiere a su conducta como jefe militar y al uso que ha hecho del botín, *praeda,* ganado durante una campaña. Esta prueba suplementaria de *affectatio regni* era, por otra parte, muy necesaria, pues los tribunos no habían logrado sustentar su tesis ni por la acusación de querer conservar el precio excesivo del trigo ni por la de la proposición sacrílega, y veían que el auditorio vacilaba ante su ofensiva, contradicha por la gran cantidad de testigos de descargo que el inculpado hacía desfilar, muchos de los cuales eran plebeyos (Dionisio de Halicarnaso, 7, 62, 3-4):

Ciudadanos, puesto que los patricios absuelven a Marcio de la acusación fundamentada en su discurso ante el Senado y en lo que siguió en cuanto a violencia e insolencias, y dado que no nos permiten sostener esta acusación, escuchad el relato de otra acción, sin relación alguna con su discurso, que cometió este hombre generoso: es una acción arrogante, digna de un tirano. Enteraos de cómo, en su calidad de hombre privado, él ha violado una ley —¡y qué ley!— de Roma, de vosotros.

Bien sabéis que el botín tomado al enemigo y ganado por nuestra valentía pertenece al Estado en virtud de la ley, y que no sólo los simples particulares, sino también el mismo general vencedor no tienen ningún derecho sobre ese botín:[2] es facultad del cuestor venderlo y enterar al tesoro del Estado el dinero que se obtenga de su venta. Desde que existe la ciudad nadie ha contravenido esta ley ni la ha objetado siquiera. Ahora bien, únicamente este Marcio, despreciando la autoridad de esta ley que sigue en vigor —sí, ciudadanos, el primero y el único que ha osado hacerlo, y no hace mucho, puesto que eso ocurrió el año pasado—, se ha atrevido a despojar al Estado de un botín. Vosotros habéis emprendido un ataque contra el territorio de Ancio y habéis conquistado allí en gran cantidad esclavos, ganado, trigo y toda clase de bienes muebles. Pues bien, él no los ha entregado al cuestor ni los ha entregado directamente al Tesoro: todo ese botín se ha repartido y distribuido entre sus amigos.

Vemos que este tercer cargo se refiere a los derechos y a la moral del jefe de guerra, a lo que en India se llama el *dharma* del *kṣatriya*. Coriolano ha dispuesto de la *praeda* como un guerrero, como un jefe arcaico, y el acusador no sólo omite lo esencial, sino que incluso lo deforma cuando afirma: "*Vosotros* habéis emprendido un ataque […], *vosotros* habéis conquistado […]." En realidad, Coriolano emprendió por cuenta propia una guerra de Roma, asumió el papel del Estado con un ejército personal cuya leva él llevó a cabo; luego distribuyó el botín de guerra entre los integrantes de esta *družina*.[3]

Por tanto, podemos trazar el cuadro siguiente, que resulta interesante comparar con el de las quejas o acusaciones presentadas contra Camilo:

Coriolano	*Camilo*
III. Voluntad de hambrear a los pobres, negándoles el trigo a un precio accesible.	I. Conducta sacrílega en el triunfo.
I. Ataque sacrílego contra una magistratura sacrosanta.	III. Negarse a repartir las tierras fértiles de Veyes a los ciudadanos empobrecidos.
II. Leva de un ejército privado y usurpación de la *praeda* en favor de este ejército.	II. Confiscación de una parte de la *praeda* de los soldados.

Más allá de las especificaciones de los pormenores existe una diferencia de fondo entre las dos listas de agravios. En el caso de Camilo es Roma toda la que le dirige los reproches que corresponden a la primera y a la segunda funciones, y la única invectiva que corresponde a la tercera función sólo procede de la plebe, mientras que en las tres acusaciones que se formulan contra Coriolano, incluso las que se vinculan con la primera y la segunda funciones, el ofendido principal, o el verdadero objeto de la ofensa cometida por Coriolano es exclusivamente la plebe. De hecho, esta diferencia no tiene el alcance que parece tener a primera vista, porque para la acusación que corresponde a la primera función los representantes de la plebe se eclipsan ante los dioses que garantizan el carácter sacrosanto de la ley y, por lo que se refiere a la segunda función, la acusación se minimiza ante las finanzas del Estado. Las similitudes, por otra parte, son más numerosas. Veamos:

1) Para la primera función, la falta se define como un sacrilegio.

2) Para la segunda, es la apropiación de la *praeda* la que está en tela de juicio.

3) Para la tercera, es la economía la que está en juego en virtud de las oposiciones alimento-hambruna, riqueza-pobreza.

4) En ambos cuadros, el punto más importante, trátese de un agravio o de un cargo, es el que corresponde a la segunda función.

Por tanto, es obvio que la lista tradicional de las quejas o agravios (imprecisos en el caso de Camilo y explícitos en el de Coriolano, y que en ambos casos redundan en el exilio del mejor general romano) sin duda se elaboró de manera igual y solidaria dentro del marco de las tres funciones.

Las embajadas

El otro esquema trifuncional, que ya fue reconocido por Lucien Gerschel desde 1952,[4] aparece en el incidente de la serie de emisarios o suplicantes romanos que acuden al campo volsco, donde el romano Coriolano es generalísimo, y de los cuales sólo los últimos —mejor dicho, las últimas— logran aplacar la cólera del desterrado.

Es bien conocida la escena: el Senado envía primero al campo de Coriolano, que bloquea a Roma, una embajada de la que forman parte los más eminentes patricios, sus amigos y parientes. La misión fracasa. Entonces el Senado envía a los sacerdotes públicos, en cortejo y ornados con sus vestimentas sagradas. Como éstos también fracasan, el Senado ya no toma ninguna iniciativa y son las mujeres romanas las que, poniendo a la cabeza de la misión a la madre, a la esposa y a los hijos de Coriolano, se dirigen al campo enemigo acompañadas de sus hijos. Vencido por las lágrimas y los reproches de su madre, Coriolano levanta el sitio y así se salva Roma.[5]

Volvamos a examinar estos grupos de emisarios, uno por uno, comenzando por el último y el penúltimo:

La última tentativa es totalmente femenina. Es una mujer la que tiene la idea inicial; son las mujeres en grupo, *frequentes,* las que van por la madre y por la esposa de Coriolano, y luego ellas son las únicas, *ingens agmen,* que acometen una empresa "en la que no necesitan ni armas ni fuerza" (Dionisio de Halicarnaso, 8, 39, 2), y las que finalmente y en forma colectiva reciben como recompensa la creación de un culto femenino. Para ser más precisos: estas mujeres son madres y llevan consigo a sus hijos: las matronas no acuden como lo hicieron los diversos hombres de la primera embajada, simplemente en calidad de parientes y amigos, sino en su calidad de depositarias del germen de Roma y de los instrumentos físicos de su supervivencia: es la carne misma del pueblo, presente y futura, la que en su desafiante súplica corren el riesgo

de entregar a manos implacables. Dión Casio (*Zonaras,* 7, 6) expresa esta intención en una escena violenta. Nos muestra a Volumnia rompiendo en lágrimas y profiriendo exclamaciones:

> Ella desgarró sus vestiduras y, tendiendo los senos hacia su hijo y tocándose el vientre, le dijo: "¡Mira, hijo mío, he aquí el vientre que te concibió y los senos que te alimentaron!" En cuanto ella pronunció estas palabras, la esposa de Coriolano, sus pequeños hijos y las otras mujeres emitieron gemidos de duelo [...].

Pero hay algo más: como es frecuente, se señala la solidaridad entre la fecundidad humana y la del suelo, entre la madre y la tierra. En el sobrio discurso que según Tito Livio Volumnia dirige a su hijo (2, 40, 6-8), ella no separa los dos vínculos, los dos cultos, los dos aspectos "nutricios" en que se funda todo patriotismo:

> "¿Has podido asolar esta tierra que te ha parido, que te ha alimentado? [...]. Y el odio amenazador, la cólera que te embargaban, ¿no han cedido cuando penetraste en este suelo? Al ver a Roma, ¿no te has dicho: En el interior de estos muros están mi casa, mis penates, mi madre, mi mujer, mis hijos?... ¡Ah, si yo no hubiera parido Roma no se vería hoy asediada!"

Éste es un aspecto de la tercera función en el que las sociedades no se detienen a reflexionar: son innumerables madres las que producen los ejércitos como los que el vástago de Leticia Bonaparte conducirá desde el puente de Arcola hasta el camino encajonado de Ohain.

Decir que la columna de sacerdotes que acude al encuentro de Coriolano después del fracaso de la primera misión es de carácter sagrado equivale apenas a algo más que a una tautología: lo sagrado figura allí en grado superlativo. No sólo se trata de sacerdotes, sino de una asamblea total de los mismos, en que cada grupo hace acto de presencia con todo el aparato de su culto específico, *sacerdotes suis insignibus uelati* (Tito Livio, 2, 39, 12). Dionisio de Halicarnaso escribe al respecto (8, 38, 1-2):

> Al mismo tiempo que se tomaban estas decisiones y estas precauciones, como se tenía alguna esperanza de que Marcio pudiera ablandarse si se le enviaba una embajada más augusta y majestuosa, se decidió que los pontífices, los augures y todos los sacerdotes de la religión pública, portando los símbolos de los dioses en

cuyo culto servían y revestidos con sus atavíos sagrados, fueran al campo enemigo en cortejo y repitieran el mensaje de los primeros enviados.

Plutarco describe lo mismo, apenas con mayor brevedad (*Coriolano,* 32, 2):

> Se decidió que todos cuantos fueran sacerdotes de los dioses, los iniciados en los misterios *[sic],* los guardianes de los templos y esos augures que habían heredado desde los tiempos más remotos el arte nacional de interpretar el vuelo de las aves, que todos estos hombres fueran a entrevistarse con Marcio, revestidos de las insignias que cada cual debe portar en sus funciones religiosas.

Examinemos ahora la primera delegación, la única que consiste *stricto sensu* en una embajada o *legatio*. Y ante todo descartemos una dificultad aparente.

Si leemos apresuradamente los textos, al parecer hay que contar en total cuatro y no tres misiones, con cuatro grupos sucesivos de enviados o suplicantes, de los cuales los dos primeros estaban integrados por los mismos hombres (según Tito Livio) o por hombres que pertenecían al mismo medio (según Plutarco y Dionisio de Halicarnaso). Pero esta duplicación de la primera embajada, justamente porque, en efecto, se trata de una embajada, es necesaria conforme al *ius gentium:* la primera vez, después de haberla recibido en la forma debida, Coriolano da a conocer a esta embajada sus rigurosas condiciones y, por su conducto, concede a Roma un plazo de treinta días para someterse. Dice a los mensajeros: “Al expirar este plazo, volved con la respuesta definitiva del Senado.” De hecho, los emisarios regresan, pero sin la respuesta, y no hacen sino renovar por orden del Senado las mismas peticiones y las mismas súplicas. Pero esta vez estalla la cólera de Coriolano, quien los despide con un último plazo adicional de tres días. Es entonces cuando los senadores deciden poner en obra la gran jugada que, más allá de los intereses y del derecho, apuntará al corazón y a la memoria del terrible contendiente: recurren a otro tipo de enviados, a los sacerdotes. En otros términos, Coriolano y los romanos se apegaron por igual al buen uso diplomático. Reflexionemos en el doble viaje que deben hacer los emisarios, primero para exponer los agravios enderezados contra Roma y pedir satisfacción, y luego, treinta días después, para conocer la respuesta que, en el caso de ser negativa, los obligaría a declarar una guerra, a partir de ese momento legítima: *bellum iustum*.[6]

Pero, ya sea en su forma original o en su reduplicación, ¿de quiénes se compone esta primera embajada? Apremiado por concluir la narración de un

asunto que sin duda considera muy poco verosímil, Tito Livio (2, 39, 10) no nos proporciona ninguna indicación al respecto. En cambio Plutarco (*Coriolano,* 30, 14) escribe lo siguiente:

> Como consecuencia [del desconcierto y de la consternación general] se decidió por unanimidad enviar embajadores a Marcio: ellos le ofrecerían el derecho a regresar a su patria y a cambio le pedirían que pusiera fin a la guerra. Los personajes a quienes el Senado confió transmitir este mensaje eran parientes de Marcio. Esperaban que desde el primer encuentro no hallarían sino buena disposición en alguien que trataría con sus allegados. Pero todo fue en vano [...].

En cuanto a la "reduplicación" de la embajada, Plutarco tampoco precisa nada (31, 6):

> Cuando expiró el plazo y Marcio [quien se había ido a asolar las tierras de los aliados de Roma] reapareció ante Roma con todo su ejército, se le envió otra embajada para pedirle que depusiera su cólera, que se llevara a los volscos fuera del territorio romano y que propusiera lo que le pareciera conveniente para el interés de ambos pueblos. Debían decirle que los romanos no harían nada por temor, sino que si él estimaba que los volscos debían recibir por amable concesión algunas ventajas, las obtendrían, pero sólo después de haber renunciado al empleo de las armas.

Sin embargo, una reflexión de sentido común nos lleva a pensar que esos hombres, calificados de πρέσβεις por Plutarco, de *legati* y luego de *oratores* por Tito Livio, no son simplemente, en el pensamiento de ambos autores, "parientes y allegados" de Coriolano, sino personajes distinguidos, y no, por cierto, magistrados en ejercicio, sino magistrados honorarios, ciudadanos ilustres, siempre dispuestos a emprender misiones semejantes. En todo caso, fuese cual fuere su condición, la calidad oficial de que estaban investidos bastaba para conferirles una autoridad, un derecho al respeto y, en una palabra, una majestad —en el sentido que el vocablo tiene en latín y en las lenguas romances— que los igualaba a los sacerdotes. Esto se colige de las expresiones paralelas que emplea Tito Livio —en el momento en que las mujeres van a imprimir un giro decisivo al curso de los acontecimientos— para caracterizar los fracasos anteriores (2, 40, 3).

> Cuando ellas llegaron al campo y Coriolano recibió la noticia de que una gran multitud de mujeres estaba allí, su primer impulso, como era de esperarse de un

> hombre que durante las embajadas había permanecido insensible a la majestad del Estado y, ante los sacerdotes, a un resplandor sagrado capaz de impresionar a los ojos y al espíritu por igual, fue el de mostrarse más duro aún ante las lágrimas de esas mujeres. Pero, en seguida […].

La *publica maiestas* responde a *tanta religio,* y los *legati,* herederos de los heraldos de la epopeya griega, son paralelos a los *sacerdotes*.

Dionisio de Halicarnaso, que no desperdició tan buena oportunidad para componer prolijos discursos, puntualiza primero la calidad y la identidad de los embajadores (8, 22, 4). Se trata, en efecto, de amigos de Coriolano, pero también confirma lo que ya sospechábamos a través del texto de Plutarco:

> Entonces los patricios que se habían reunido en la Curia decidieron enviar ante Marcio una embajada de cinco hombres, elegidos entre los más ancianos, por los cuales él sentía el mayor afecto, para que negociaran con él la paz y la reconciliación. Los nombres de los que fueron elegidos son los siguientes: M. Minucio, Póstumo Cominio, S. Larcio, P. Pinario y Q. Sulpicio, todos ellos ex cónsules.

Ἅπαντες ὑπατικοί, *omnes consulares*. No hacía falta nada más para autorizar la larga exhortación que dirige Minucio, sin ningún resultado, a su joven amigo o pariente, exhortación que es una verdadera homilía sobre la justicia (24), el *mos maiorum* (25), la prudencia (26), la humildad (27), el temor al juicio de los hombres y de los dioses (28) y, en suma, sobre todo cuanto puede oponerse a la ὕβϱις.

Y aunque la segunda embajada que acude, treinta días después, a llevar la respuesta del Senado a las exigencias que Coriolano ha formulado ante la primera no está integrada por los mismos hombres, incluye aún a algunos de los más altos cónsules honorarios, a diez ex cónsules, δέκα ἄνδϱες ἐκ τῶν ὑπατικῶν.

Así pues, los tres grupos de enviados o suplicantes se caracterizan como sigue, desde el punto de vista de las tres funciones:

I. { *a. legati (consulares)*
   { *b. sacerdotes*
III. *mulieres (matres)*

Coriolano y la segunda función

La segunda función, como lo hemos visto, no está aquí representada o, mejor dicho, está representada implícitamente por su negación. Si se envían estas embajadas diversas es porque, más que nunca, la plebe se niega a combatir. Después del fracaso de los sacerdotes, los responsables sólo pueden tratar de organizar la defensa sin moverse de la ciudad, ἀτρεμοῦντας, sin atacar a los volscos que acampan al pie de las murallas (Plutarco, *Coriolano,* 32, 4). En cuanto a los generales de que dispone Roma, apenas figuran en todo este asunto. El resultado es que, pese a la disposición agresiva de Coriolano, nada da lugar a que se entable el combate entre los romanos y los volscos que están a su mando: al principio de la guerra, cuando los aliados de Roma, los latinos en especial, ven que sus tierras son devastadas, piden auxilio, pero no lo reciben porque la plebe, es decir, la eventual tropa de infantería carece de ardor, ἀπρόθυμον *(cf.* Tito Livio, 2, 39, 10: *labare plebis animos);* por su parte, los cónsules, al encontrarse próximos al término de su mandato, no quieren correr riesgos (κινδυνεύειν οὐκ ἐβούλοντο, 28, 4-5). Después, durante los treinta días de gracia, cuando los aliados, que han sido atacados de nuevo (Coriolano les ha tomado siete ciudades), renuevan su petición de auxilio ello es en vano: los romanos no se atreven a salir (οὐκ ἐτόλμων), pues "sus almas, presa del temor, ya no están dispuestas a combatir, así como sus cuerpos están completamente entumidos y paralizados" (31, 5). Estas carencias resultan tanto más notables en su inverosimilitud por cuanto, una vez que concluya la aventura de Coriolano, los ejércitos romanos obtendrán sobre los mismos volscos una resonante victoria y los castigarán por el terror pasajero que les impusieron (39, 12).

No obstante, la "segunda función romana", lejos de estar ausente, lo domina todo, pero desde el exterior. Es Coriolano quien la encarna a la cabeza de los volscos, en contra de Roma: al dictar la lamentable sentencia, los romanos se han privado de su más grande hombre de guerra, de su combatiente mejor dotado, y ellos mismos han sido la causa de que se convierta en el jefe de los enemigos de Roma.

No es necesario probar la calidad, la aguerrida esencia de Coriolano. Basta con leer, en Plutarco, el comienzo de su *Vida* (2, 1):

> Marcio era por naturaleza un apasionado de las batallas [ἐμπαθὴς γεγονὼς πρὸς τοὺς πολεμικοὺς ἀγῶνας]. Desde su infancia aprendió a manejar las armas [ἐκ παιδὸς τὰ ὅπλα διὰ χειρὸς εἶχε], y considerando que ninguna de las que se adquie-

> re es eficaz si no se adiestra uno en su manejo, se la ejercita y se mantiene presta para servir, a sabiendas de que la mejor que se ha recibido con la vida es la que reside en el hombre mismo, adiestró tan bien su cuerpo en todas las formas de combate que supo volverse tan ligero en la carrera a pie como pesado en la lucha deportiva, de manera que en la lucha cuerpo a cuerpo nadie era capaz de zafarse de su abrazo.

Por otra parte, al aliarse con el enemigo para vengarse, constituyéndose en generalísimo de los volscos, no por ello deja de ser un romano. Así lo piensan sus conciudadanos y así lo piensa él mismo. Después de los primeros éxitos del invasor, la plebe (Plutarco, *Coriolano,* 29, 4) y luego el Senado (30, 2) esperan librar este peligro mediante una reconciliación. Por tanto, se decide por unanimidad enviarle una embajada —la primera de la serie— para ofrecerle "el retorno a su patria" (30, 3: ἐκείνῳ τε κάθοδον διδόντας εἰς τὴν πατρίδα) y pedirle que renuncie a la guerra: esto prueba, por tanto, que, pese a su conducta, no se considera que se le haya despojado de su nacionalidad. En forma paralela, cuando Coriolano, después de treinta días de alejamiento, regresa con todas sus huestes para conocer la respuesta a su ultimátum, se encoleriza al escuchar el nuevo mensaje del Senado, que no es sino una repetición del primero (31, 7):

> Marcio declaró que no hablaba como general de los volscos, sino que, en su calidad de ciudadano romano que aún poseía [ὡς δὲ Ῥωμαίων ἔτι πολίτης], los instaba a reflexionar con mayor cordura sobre las exigencias de la justicia y a presentarse ante él de nuevo, en el plazo de tres días, con el decreto que aceptara sus condiciones.

Por tanto, hemos de rendirnos ante la evidencia: la "segunda función romana" existe, pero por culpa de Roma se vuelve contra ella sin dejar de ser romana: ésta es, en esencia, la fórmula del "caso Coriolano".[7]

Será provechoso comparar el esquema de las embajadas con uno de los episodios trifuncionales de la gesta de Camilo, a saber: la tripartición de la sociedad romana antes de que la ciudad fuera ocupada por los galos (III, en el cuadro de la p. 245). Las divergencias más importantes son las siguientes: primera, Coriolano comanda a los asaltantes, en tanto que Camilo se apresta a rechazarlos; en un caso, el desquite se realiza después de la retirada y de la muerte de Coriolano, por medio de brillantes victorias sobre el que fuera su ejército volsco; en el otro caso, la reivindicación se ejecuta bajo las órdenes de Camilo y gracias a su genio, por medio del aniquilamiento de Breno y sus galos.

Coriolano		*Camilo*	
en Roma:	fuera de Roma, desterrado:	en Roma:	fuera de Roma, desterrado:
I. *a)* Embajada redoblada por los magistrados *consulares*. *b)* Embajada de los sacerdotes con su vestimenta de culto.		I. *deudotio* *a)* De *consulares*, en su atavío de ceremonia. *b)* Y (según Plutarco) de la mayoría de los sacerdotes.	
II. Elementos militares sin vigor ni moral.	Coriolano, comandante de los enemigos de Roma	II. La valiente pero débil tropa de los *iuuenes* en el Capitolio.	Camilo, comandante del ejército romano rehecho en Veyes.
III. Cortejo de todas la mujeres con sus hijos.		III. La masa del pueblo, hombres, mujeres y niños, sale de Roma en una larga fila con las vestales y el flamen de Quirino.	

Segunda, toda Roma sufre el asedio de los volscos, que permanecen en el exterior, mientras que los galos la ocupan casi por completo, con excepción del Capitolio, al que asedian.

Tercera, en consecuencia, ante los volscos, ningún sector del pueblo romano se ofrece al degüello, nadie emigra para no dejar en Roma sino al vigoroso residuo que atañe a la segunda función; pero, desde otro punto de vista, enviar no sólo fuera de Roma, sino a donde el enemigo, a los magistrados consulares y, sobre todo, a los sacerdotes y, más aún, a las mujeres y sus hijos entraña enormes riesgos, y el episodio más patético en este punto es la *deuotio seniorum* en el incidente con los galos y la *ingens agmen mulierum* en el incidente con los volscos.

Cuarta, en la gesta de Coriolano lo que Roma posee en calidad de personal guerrero no es sino la caricatura de un ejército, a duras penas capacitado para defender las murallas que, por ventura, no serán atacadas; en la gesta de Camilo Roma dispone aún de dignos representantes de la función guerrera: la guarnición del Capitolio asediado, que es valiente y está resuelta a morir aun cuando su pequeño número la ha reducido a la defensiva y que resulta, por lo demás, victoriosa.

Sin embargo, por lo que se refiere a las concordancias, éstas no resultan menos patentes; así, los majestuosos magistrados consulares y los augustos sacerdotes representan dos aspectos: el político-religioso y el mágico-religioso de la primera función. Cabe señalar, asimismo, la importancia —extrema en la gesta de Coriolano, y sólo considerable en la de Camilo (*cf.* el episodio de la familia de L. Albinio y de las vestales)— de las mujeres y de los niños como representantes de la tercera función y, sobre todo, aunque con valores de signo opuesto, la doble representación, en Roma y fuera de ella (Coriolano en Ancio, Camilo en Ardea y en Veyes), de la segunda función.

Este último punto da lugar a una observación importante en la medida en que se refiere al método, a las reglas a que se apega nuestra interpretación trifuncional. Aun cuando en el esquema de la guerra con los galos la segunda función se encuentra en lo esencial —a saber, Camilo y los romanos de Veyes— fuera de Roma, lo que subsiste de ella en el Capitolio basta para asegurarle una expresión *homogénea* con la de las otras dos funciones, y esto en dos sentidos: por una parte, los papeles diferentes de los tres grupos (los compañeros de Manlio, los magistrados consulares y los sacerdotes, y la *turba*) son el resultado de un plan de conjunto; por otra parte, el orden de estos tres papeles obedece a la misma intención, que es la supervivencia de Roma, y los tres grupos de actores, incluso el del Capitolio, ostentan el mismo signo positivo de con-

sagración a la patria. Al contrario, en el esquema de la guerra con los volscos, el remanente de la segunda función en Roma (cónsules sin voluntad, soldados desmoralizados y renuentes) es prácticamente nulo y no mira por la patria, a la que sólo los magistrados consulares, los sacerdotes y luego las mujeres se consagrarán del todo. Esta distribución de los "signos" que caracterizan a los elementos funcionales puede interpretarse así (+ = útil; 0 = inútil; – = hostil):

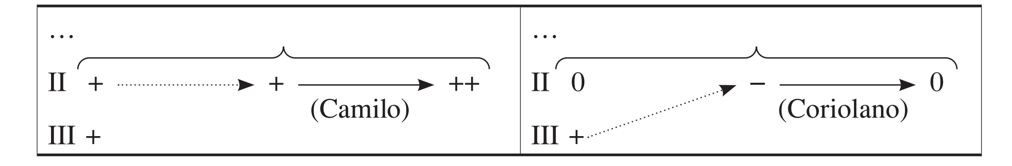
Guerra con los galos				*Guerra con los volscos*			
I	{+ +			I	{+ +		
II		En Roma: +	Fuera de Roma: + (Camilo)	II		En Roma: 0	Fuera de Roma: – (Coriolano)
II	+			II	+		

Ahora bien, hemos adoptado como regla general prohibirnos reconocer una configuración trifuncional en los casos en que los tres términos que la integren sean heterogéneos: por ejemplo, dos divinos y uno humano, dos buenos y uno malo, dos contemporáneos y uno anterior, etc. Para que una excepción a esta convención resultase aceptable habría que aducir una vigorosa justificación. ¿Es éste el caso? Pienso que sí.[8] El paralelismo que impera en el conjunto, así como la divergencia de los signos en el segundo nivel, explicitan incluso el sentido de la figura y de la gesta de Coriolano: su exilio provoca una enfermedad en el cuerpo social romano. Mientras que en el momento más crítico de la desgracia ocasionada por los galos Roma se conserva saludable y las condiciones de su salvación se presentan reunidas desde el comienzo, ante los volscos, empero, sufre de una anomalía que la condena a morir. Si finalmente logra salvarse es porque Coriolano, sin llegar a ser positivo, cesa bruscamente de ser negativo, opta por anularse y desaparecer, y es esta manera original de salvar a Roma la que le ha permitido a "la historia", a pesar de todo, colocarlo en la lista de los grandes hombres de los que la patria puede sentirse orgullosa.

Es necesario completar, como se ilustra en el cuadro siguiente, el segundo nivel del esquema (la flecha en línea ininterrumpida señala la evolución del héroe):

…			…		
II	+	+ ⟶ ++ (Camilo)	II	0	– ⟶ 0 (Coriolano)
…			…		

Pero eso no es todo: lo que le ha permitido a Camilo preparar y luego llevar a cabo personalmente la salvación de Roma fueron los hombres del Capitolio, cuando éstos lo nombraron dictador en condiciones por demás extraordinarias e incluso poco comprensibles:[9] si no hubiera sido, gracias a ellos, *dictus dictator,* por un escrúpulo de ciudadano se habría negado a asumir el mando de "el ejército exterior" concentrado en Veyes. Por el contrario, lo que impuso a Coriolano la obligación moral y casi física de asegurar la salvación de Roma con la última orden de retirada que da al ejército volsco es la intervención de las mujeres. Estos dos procesos pueden esquematizarse de la manera siguiente (la flecha punteada señala la influencia que se ejerce sobre el héroe y lo transforma):



Fortuna

Camilo y Coriolano contrastan también en sus relaciones con los dioses.

Camilo es piadoso, pronuncia votos múltiples —a Mater Matuta, a Juno, a Apolo y, hacia el fin de su vida, a Concordia—, se dirige a los dioses, a Júpiter, teme la νέμεσις después de haber alcanzado un éxito demasiado grande, etc. Pero hemos reconocido que su relación con Mater Matuta es fundamental, hasta el punto de que es ella la que ha diseñado el cuadro de su vida e inspirado varios de sus episodios y, sin duda por oposición a Fortuna, es ella la que ha orientado su carácter.

Coriolano, sin ser impío, no cuenta con los dioses. Ya señalamos que después de su injusta condena no les confía su venganza: él solo se basta para ello. A través de toda la *Vida de Coriolano* Plutarco no menciona sino una plegaria, de escaso alcance (9, 2): después de la toma de Corioli, cuyo mérito le corresponde sólo a él, Coriolano quiere atraerse voluntarios para rescatar al ejército del cónsul Cominio, comprometido en una ciudad vecina. La mayoría se rehúsa a seguirlo, así que parte con los voluntarios y los exhorta a mostrarse enérgicos pese a la fatiga, "rogando en varias ocasiones a los dioses que no le permitieran llegar después del combate, sino a tiempo para participar en el esfuerzo y en los peligros de sus conciudadanos".

Sin embargo, es una diosa la que conduce solapadamente el juego: Fortuna, con sus caprichos acostumbrados, brindando al hombre las mayores oportunidades para luego precipitarlo o dejar que se precipite en la desgracia. Por primera vez, en el momento en que inicia su trayectoria, es el Coriolano de Plutarco el que, por lo demás sin invocarla, designa claramente a la diosa en el momento oportuno (8, 5-6). Gracias en gran medida a él, los romanos acaban de derrotar a los volscos al pie de las murallas de Corioli y aquellos han retrocedido en masa hacia las puertas de la ciudad. Él se lanza a perseguirlos a la cabeza de sus romanos, y al ver que éstos vacilan para entrar en la ciudad al mismo tiempo que los fugitivos, les grita: "es para los perseguidores, más que para los fugitivos, que la ciudad se encuentra abierta gracias a la solicitud de Fortuna" (ἀνεῷχθαι βοῶν ὑπὸ τῆς Τύχης τοῖς διώκουσι μᾶλλον ἢ τοῖς φεύγουσι). Un pequeño grupo de bravos lo sigue, se abalanzan a través de las puertas y, con un ímpetu más que humano, aplastan toda resistencia.

En forma paralela, al final de la gesta Fortuna pasa a ocupar el primer plano, pero se trata de *altera fortuna,* la que salva a Roma quebrantando al héroe. Es verdad que raro es el pueblo que se ha encomendado de manera incondicional a la ambigua diosa como lo hizo el pueblo romano en aquella ocasión:

> Cuando los sacerdotes regresaron a la ciudad —escribe Plutarco (32, 4)—, se decidió que se concretarían, sin intentar la salida, a guardar las murallas y a rechazar al enemigo en caso de ataque. Los romanos cifraban sus esperanzas en el paso del tiempo y en los cambios radicales e imprevisibles de la Fortuna, pues por el momento eran incapaces de intentar algo para lograr su propia salvación y la ciudad era presa de la confusión, del espanto y de los rumores ominosos.

Ἐν τοῖς ἀπὸ τῆς Τύχης παραλόγοις… Resulta que los romanos tienen razón y que Coriolano no se equivocará: cuando al fin ceda a las exhortaciones de su madre (36, 5), sus únicas y últimas palabras serán las siguientes:

> "Has obtenido —dice a Volumnia— una victoria afortunada para la patria, letal para mí" [νενίκηκας, εἶπεν, εὐτυχῆ μὲν τῇ πατρίδι νίκην, ἐμοὶ δ᾽ ὀλεθρίον].

Las matronas, que de este modo han resultado victoriosas, no carecen de lucidez. De esta victoria, "afortunada para la patria", hacen que nazca un nuevo culto, el de *Fortuna Muliebris,* "la Fortuna Femenina", a cuatro millas de Roma, en la Vía Apia. La dicha de los romanos iguala, en efecto, al terror

pasado. Cuando desde lo alto de las murallas ven que los volscos levantan el campo, de inmediato abren los templos y los ciudadanos ofrecen sacrificios. Pero, dice Plutarco (37, 3-5):

> Fue sobre todo en las demostraciones de honor, en los testimonios de afecto de que las colmaron el Senado y el pueblo todo como estalló la alegría pública: se proclamó que era a ellas, manifiestamente, a quienes Roma debía su salvación. El Senado decretó que los magistrados les otorgaran todas las formas de glorificación y de recompensa que ellas desearan. Pero ellas no pidieron sino una cosa: la fundación de un templo consagrado a Fortuna Muliebris, del que ellas mismas sufragaron los gastos de construcción, no dejando a cargo del Estado más que los de los sacrificios y los del culto a los dioses. El Senado alabó su generosidad, pero mandó construir el templo y erigir la estatua de la diosa por cuenta del Estado. Las matronas, no obstante, reunieron el dinero que habían destinado a esa obra y mandaron hacer una segunda estatua que, según dicen los romanos, pronunció estas palabras cuando fue colocada en el templo: "Mujeres, por una fundación agradable a los dioses habéis hecho este don de mí [ΘΕΟΦΙΛΕΙ ΜΕ ΘΕΣΜΩΙ ΓΥΝΑΙΚΕΣ ΔΕΔΩΚΑΤΕ]".[10]

Este pequeño milagro con el que Fortuna sugirió a los autores concluir la gesta de Coriolano equivale a la rúbrica de la diosa. Primero el favor y luego el abandono; la Fortuna Femenina que anula la suerte del hombre; las pasiones mismas, buenas o malas, a las que se entrega el héroe… todo ello proviene de Fortuna, y, por otra parte, la ciudad de Ancio a la que se dirige Coriolano en su exilio y donde él maquina contra Roma una pérdida que será la suya propia, ¿no es acaso la morada de elección de Fortuna, de las dos Fortunae?

Que el lector reflexione en el paralelismo que la trayectoria de Camilo —y, tras él, la del rey Servio, fundador del culto a ambas diosas— nos ha inducido a establecer entre "el estilo Mater Matuta" y el "estilo Fortuna" de la protección divina: ello le permitirá reconocer en el presente caso una clara ilustración de semejante paralelismo.

Coriolano, su madre y la tercera función

Un punto, que acaso sea solidario con lo que precede, sin duda interesará a quienes exploran las profundidades del alma. No soy el primero que hace hincapié en la ignorancia en que los antiguos nos han dejado por lo que se refiere

al nacimiento y a los padres de Camilo: éste hace su entrada en su propia biografía gracias solamente a su primera hazaña, hecho que tiene lugar durante la batalla del monte Algido. Y también en este aspecto se opone a Coriolano, que pertenece a una familia ya ilustre e importante por lo menos en la época de la República; que es apenas un niño cuando muere su padre y cuya madre viuda será quien lo críe. Durante toda su vida Coriolano respetará a su madre y la obsequiará con un afecto y una sumisión sin límites. Plutarco ha esbozado para nosotros un excelente cuadro clínico de este cariño filial (4, 5-7):

> Mientras que para los demás el objeto y la finalidad de la valentía es ante todo la gloria, él sólo la deseaba para hacer feliz a su madre. Que ella escuchara cómo lo elogiaban, que ella viera cuando le otorgaban una corona de laurel, que él pudiera abrazarla mientras ella lloraba de alegría: eso era lo que él consideraba su honor más elevado y su mayor dicha […]. Marcio quería recompensar a su madre con la gratitud que él le debía a su padre y se satisfacía sólo con el honor y la dicha que proporcionaba a Volumnia: él no se casó sino porque su madre quería verlo casado, e incluso cuando le nacieron hijos siguió viviendo en casa de su madre.

Y justamente porque incluso en el exilio y bajo los efectos de la cólera Coriolano se mostraba indefenso ante los deseos de su madre y desarmado contra su vientre, es por lo que aceptó volver a la nada cuando estaba en el cenit de su poder. Esta sombría colaboración de la Fortuna veleidosa con una madre amante y adorada se opone a la fiel y discreta protección que Mater Matuta otorga a su héroe solitario.

Estas observaciones nos ofrecen una perspectiva más amplia del papel que la tercera función desempeña en la gesta de Coriolano. No sólo la ideología de esta función es inoperante sobre el pensamiento y la voluntad del héroe, a no ser por sus elementos más patéticos y puros —la vida, la carne presente y futura de Roma al margen de los medios cotidianos, alimentarios o de otra índole, o de los placeres u ornatos de esta vida—, sino que estos mismos elementos carecerían indudablemente de toda eficacia si no se concentraran en la figura de la *materfamilias* por excelencia: la madre del rebelde. Y es que lo que lo impulsa a ceder no es un simple enternecimiento, sino un imperioso sentimiento de piedad filial que imprime a la tercera función toda la dignidad que se le reconoce a la primera.

Incluso bajo esta forma sublimada, la tercera función alcanza con tanta dificultad el alma de Coriolano, que no cabe sino esperar verlo aún más inac-

cesible a los restantes valores de la función, los que consideran la riqueza como lo máximo. De hecho, los autores de la gesta tomaron la precaución (desde el comienzo, en un resumen impresionante) de definir a Coriolano relacionándolo con las tres funciones o, con mayor exactitud, de hacerlo reaccionar a los principios de las tres funciones yuxtapuestos en una circunstancia única. La ciudad de Corioli ha sido tomada y el cónsul quiere recompensar a Marcio, principal autor de esta proeza. Después de colmarlo de elogios en público le ofrece —dice Plutarco (10, 1-6)— la décima parte de todo el botín y, además, como premio a su valentía, un caballo de guerra bien enjaezado. Marcio declara que se siente halagado por tantos elogios y se lleva, satisfecho, el caballo, si bien rechaza todo el resto, diciendo que eso sería a sus ojos un salario (μισθός) más que una señal de honor, y que se contentará con participar del botín como uno más de tantos soldados. Pero añade una súplica a esta aceptación y a este rechazo: pide que se deje en libertad a un volsco que se encuentra entre los prisioneros, un hombre honrado y virtuoso a quien está vinculado por las leyes de la hospitalidad. Así, Coriolano recibe con orgullo y sin ningún escrúpulo lo que da testimonio de sus méritos en lo que atañe a la segunda función, de su *uirtus,* y solicita, por lo que se refiere a la primera función, lo que exige su *pietas,*[11] si bien aparta con desprecio lo que se deriva de la tercera, porque él no estaba "bajo el poder de las riquezas" (τὸ μὴ κρατούμενον ὑπὸ χρημάτων τἀνδρός).

IV. LA GESTA DE PUBLÍCOLA

En los relatos que se refieren a los inicios de la República romana, tratados en forma general en el Libro Segundo de Tito Livio y en la *Vida de Publícola,* los "grandes" dioses ocupan un lugar a la vez marginal y considerable. No se manifiestan en ningún momento de esos años saturados de crisis ni por un milagro ni por ningún signo; no aterrorizan, no salvan, no sancionan. Pero tres de ellos, y no más, son objeto de honores insignes que determinan para siempre su lugar en la vida política de Roma.

El nacimiento de la tríada precapitolina, Júpiter-Marte-Quirino, respondió a su actualidad en un momento determinado y la restauración nacional no la recuperó.[1] Lo que vino a sustituirla resultó algo mucho más fragmentado. Con objeto de seguir el orden cronológico de la leyenda, Marte fue el primero a quien se le rindió culto, sin duda por cuanto era el dios de la aristocracia militar que derrocó a la monarquía; se trata de una especie de Marte Vengador *avant la lettre:* así como después de la muerte de Lucrecia, Bruto, *tribunus Celerum,* inició su empresa con un juramento hecho a Marte, de igual manera las más bellas tierras de los Tarquinos, después de la confiscación, se consagraron a Marte y se convirtieron en el *Campus Martius* en donde la República celebrará durante siglos sus más importantes sesiones. Acto seguido, a raíz de la consagración del templo capitolino, la aristocracia republicana incorpora para sí el Júpiter regio, y sólo las dos diosas asociadas a este dios siguen siendo testigos inútiles y desarraigadas del designio, a no dudar muy diferente, de los reyes etruscos. Por último, mientras que el Quirino primitivo, debido a su estrecha vinculación con el sistema de las curias, caído en desuso, no sobrevivió sino en los actos rituales de su flamen, la diosa Ceres, patrona de la masa plebeya y nueva ama de los aspectos más materiales de la "tercera función", recibe también, después de un primer conflicto con la aristocracia, el santuario que sirve de contrapeso al de Júpiter O. M., y que dominará durante mucho tiempo la religión pública,[2] así como los tribunos de la plebe que se oponen a los cónsules dominarán la práctica política.

De esta manera, provistas de honores y situadas en el terreno apropiado, estas tres divinidades se limitan a observar cómo los romanos arreglan sus asuntos. Al margen de ellas, serán las divinidades de otra clase las que inter-

vengan episódicamente: una voz misteriosa, que "la historia" ni siquiera pretende identificar, advirtió a los romanos que en una batalla difícilmente sostenida contra los etruscos tuvieron un muerto menos que el enemigo y que, por consiguiente, fueron los vencedores; los Castores griegos y lanuvinos, patronos de la caballería, actúan en el campo de batalla en favor, naturalmente, de la aristocracia dominante, y luego se muestran en el Foro con sus caballos y anuncian la victoria.

Todo el resto de la epopeya es humano y, aunque algunas peculiaridades parecen allí maravillosas, lo sobrehumano radica en los hombres mismos. La tarea de los romanos es doble: por una parte, proceden a la reconstrucción del organismo y del espíritu públicos; los nuevos magistrados fortalecen al Senado exangüe, colman las inmensas brechas que la abolición del *regnum* ha dejado tras de sí, tanto en la religión como en el gobierno; cambian la jerarquía de los más elevados valores sin perder uno solo, y desarrollan y disciplinan la nueva moral que está implícita en la palabra *libertas.* Por otra parte, tienen que defender esta *libertas,* en su ámbito aún imperfectamente establecido, contra los tarquinos y sus aliados.

Los servicios paradójicos

Desde hace mucho tiempo los comentaristas se ocupan de filtrar, de detectar los acontecimientos reales que se ocultan tras estos ilustres relatos: la retirada de los etruscos, ¿fue súbita o progresiva? ¿Les sobrevivió algún tiempo el *regnum*? Entre el *rex* de la leyenda y los *consules* de la historia, ¿qué intermediarios sucesivos, en qué número, con qué nombres y de qué manera articulados tomaron los auspicios, cómo gobernaron y cómo guerrearon? Éstas son, en efecto, preguntas importantes, y sería tan exagerado declararlas insolubles como creer sin más que ya se han resuelto. Para esto habrá que esperar aún durante mucho tiempo y, sobre todo, contar con el azar de felices descubrimientos.

El estudio que aquí pretendemos esbozar sobre este tema es de una naturaleza diferente.

Cualesquiera que hayan sido los hechos, éstos figuran en relatos donde de inmediato se ponen de manifiesto ciertos paralelismos, y éstos son además tan numerosos que resulta arduo pretender conciliarlos a todos. ¿Hasta qué punto es posible lograr esta conciliación? ¿Qué plan de conjunto pondría a descubierto esta conciliación?

Encontramos, por ejemplo, una serie de episodios que se basan en la fórmula de los "servicios paradójicos", es decir, los que prestan aquellos que son, *a priori,* los menos calificados para ello. Ante todo, se trata de un individuo que es todo lo contrario de un ciudadano, que es un simple "cuerpo": el esclavo que salva a la República y a la sociedad romana de su primer peligro y así obtiene, como estaba predestinado por su nombre metafórico, Vindicio, su calidad de liberto; lo que le permitirá convertirse, a la vez, en hombre y en romano. Unos emisarios de los Tarquinos han fomentado un complot, del que las familias romanas de los Aquilii y de los Vitellii —los de las Águilas y los de los Novillos— encabezan las maquinaciones, y del que forman parte, absteniéndose de todo miramiento, los hijos de Bruto, el fundador de la República. Se ha redactado una carta dirigida a los Tarquinos, de la que se hará entrega a los emisarios. La víspera de la salida de éstos, un último conciliábulo se congrega en casa de los Vitellii, alrededor de una mesa espléndidamente servida (Tito Livio, 2, 4, 5-7):

> Sus palabras fueron escuchadas por uno de los esclavos que ya había abrigado sospechas de la maquinación, pero que esperaba el momento en que la carta, una vez entregada a los emisarios, pudiera ser sustraída y servir de prueba judicial. Cuando el esclavo consideró que la carta ya había sido entregada informó a los cónsules de aquel asunto. Éstos acudieron al lugar de los hechos a detener a los emisarios y a los conjurados, y el caso se resolvió con discreción.

Las consecuencias de este incidente tienen una enorme repercusión: los hijos de Bruto son condenados por su propio padre y ejecutados en su presencia; sus cómplices también son ejecutados, se confiscan los bienes de los Tarquinos y no tarda en sobrevenir la difícil pero gloriosa guerra contra Porsena. La denuncia que hizo el esclavo no se olvida (2, 6, 9-10):

> Se le dio dinero que se tomó del tesoro público y se le concedieron la libertad y el derecho de ciudadanía. Se dice que fue el primer ser humano en recibir la manumisión por el procedimiento llamado *uindicta,* "por la baqueta"; y algunos dicen incluso que la baqueta recibe su nombre de él, pues se llamaba Vindicio.

En el otro extremo de ese mismo periodo, es una mujer, una jovencita, la que con su conducta más que viril decide al rey Porsena a convertirse en amigo de los romanos (2, 13, 6-10).[3] Porsena acaba de desalojar el Janículo a cambio de la entrega de rehenes. Mientras le hacen entrega de éstos, una de

las jovencitas que forma parte de ellos, Clelia, salta al Tíber y regresa a nado a Roma bajo una lluvia de dardos. Su ejemplo atrae a otras jovencitas que hacen lo mismo. Porsena exige que se la devuelvan, sólo a ella, y promete que no se le hará ningún daño. Los romanos se la devuelven y entonces el rey hace algo más que limitarse a cumplir su palabra:

> El valor no sólo se granjeó la seguridad sino también el honor de parte del rey etrusco. Éste felicitó a la muchacha y le dijo que le regalaba una parte de los rehenes, los que ella eligiera. Los llevaron a todos ante ella, y se dice que ella designó a los impúberes: decisión digna de una virgen y, según los rehenes mismos, la mejor, pues ante todo había que sustraer al enemigo a aquellos cuya edad los exponía más a la violencia.

Los romanos no pueden menos que confirmar el juicio de Porsena (2, 13, 11):

> Una vez restablecida la paz, los romanos recompensaron ese valor, inusitado en una mujer, con un nuevo género de honor. Le dedicaron una estatua ecuestre: la efigie de la muchacha a caballo se colocó en lo alto de la Vía Sacra.

Por último, otra paradoja: es el jefe enemigo mismo —y se trata de un rey— quien restituye la abundancia a la ciudad enemiga de los reyes a la que acaba de imponerle la hambruna. De este modo le confiere una especie de legitimidad al régimen que él ha combatido y tenido a su merced (2, 14, 3; *cf.* 15, 1-6):

> Según la tradición más verosímil, Porsena, al salir del Janículo, dio a los romanos, a los que un largo asedio había dejado sin recursos, las reservas de víveres masivamente traídas de la fértil campiña vecina, de Etruria, víveres que abundaban en su campo guerrero.

También a este rey los romanos le otorgaron un honor, a decir verdad, un tanto singular: se trata de la expresión “puesta en venta de los bienes del rey Porsena” (2, 14, 2), misma que se empleaba cuando se hacían las adjudicaciones y donde la interpretación que prefiere Tito Livio reconoce una señal de gratitud.[4]

En resumen, el esclavo salva con su abnegación a la libertad; la mujer hace tanto o más que los hombres en materia de arrojo, y el rey enemigo, que ha bloqueado eficazmente la ciudad republicana, la alimenta con largueza.

COCLES, ESCÉVOLA, CLELIA

Pero de estas tres figuras, una de ellas por lo menos, Clelia, pertenece también a otra serie, la de los tres personajes patricios que prestan un servicio a Roma mediante una osada iniciativa personal: el primero de estos personajes salva a la ciudad al poner fin a un combate más que comprometido; el segundo, por medio de la inquietud y la admiración que suscita, inclina al jefe enemigo a entablar una negociación que es la última esperanza de Roma; el tercero, Clelia, al inspirar a ese jefe enemigo una gran admiración, transforma un armisticio aún preñado de sospechas en una paz sincera y perdurable. Con estos tres nombres, a los que añade sólo el de Bruto, Floro resume la guerra de Porsena (1, 10):

> Una vez que se derrocó a los reyes Roma entabló su primera guerra en defensa de su libertad. En efecto, Porsena, rey de los etruscos, ya estaba allí con un inmenso ejército y pretendía restablecer a los Tarquinos por la fuerza. Pero, aunque presionaba a la ciudad con las armas y por el hambre, y aunque la tenía asida del cuello por haber ocupado el Janículo, ella no cedió; lo rechazó, e incluso, a fin de cuentas, le inspiró tanta admiración que, no obstante su superioridad, tomó la iniciativa de concluir un tratado de amistad con aquellos hombres a los que casi había vencido. Fue entonces cuando surgieron esas tres figuras prodigiosas, maravillosas, que tienen por nombre Horacio, Mucio y Clelia, y que hoy se verían relegados a la leyenda a no ser porque figuran en los Anales.
>
> Al no poder rechazar él solo a los enemigos que lo cercaban por todas partes, Horacio Cocles hizo que destruyeran el puente y atravesó el Tíber a nado, sin abandonar sus armas.
>
> Mucio Escévola logró atacar al rey en su mismo campo, pero al fallar el golpe de espada, que dio en uno de los hombres vestidos de púrpura que rodeaban al monarca, extendió el brazo sobre las llamas de un fogón y reforzó el terror con la astucia. Le dijo: “Mira esto, para que sepas bien quién es el romano del que acabas de escapar. ¡Somos trescientos los que hemos hecho el mismo juramento!” Y, mientras Mucio permanecía increíblemente impávido, el rey temblaba como si hubiera sido su propia mano la que se quemaba.
>
> Esto fue lo que hicieron los varones. Pero para que el otro sexo no les fuera a la zaga en gloria, he aquí la bravura de las jovencitas. Una de las rehenes que se entregaron al rey, Clelia, evadió la vigilancia y atravesó el río montada en un caballo para regresar a su patria.

Entonces el rey, impresionado por tan numerosas y tan grandes demostraciones de bravura, se despidió de los romanos y les permitió vivir en libertad.

En cuanto a los Tarquinos, siguieron combatiendo hasta que Bruto mató con su propia mano a Arruns, el hijo del rey, y rindió el alma sobre el cuerpo de su enemigo, que también lo había herido, como si hubiera querido perseguir al adúltero hasta los infiernos.

Los salvadores mutilados

En realidad, en el marco de esta tríada de hazañas decisivas las dos primeras destacan en virtud de un paralelismo peculiar:[5] Horacio y Mucio, y sólo ellos, deben sus sobrenombres, uno, a una peculiaridad física que ya lo distinguía antes del acontecimiento heroico, pero que resultó eficaz para llevarlo a cabo; y el otro, a una mutilación que constituye el objeto mismo del incidente: Horacio es Cocles, "el Cíclope", es decir, en realidad o en apariencia, el tuerto;[6] Mucio se convierte en Escévola, "el Zurdo", o más bien, el manco.[7] En efecto, en la proliferación de *cognomina* romanos que caracteriza a la época histórica la referencia a una desgracia corporal es frecuente, pero vacilamos en atribuir al azar el encuentro, al principio y al final de la primera guerra, de dos héroes salvadores que se caracterizan por semejantes deficiencias; y aún menos azarosa nos parecerá esta coincidencia por cuanto el órgano que falta a uno de ellos, así como el miembro que sacrifica el otro forman parte de un par y, además, hasta donde yo sé, si en la historia ulterior figuran más de un Escévola y más de un Ceco, en vano buscaríamos en toda ella otro Cocles.

Desde hace mucho se han cotejado las variantes de estos relatos famosos. Lo que en ellos difiere, por otra parte, no tiene incidencia sobre lo que aquí nos interesa.

"Cocles" ha inquietado a los romanos manifiestamente: aun atribuyéndole el calificativo de *prodigium* y de *miraculum,* para ellos era imposible adjudicarse un antepasado provisto de un solo ojo colocado en medio de la frente. Se trata entonces, cuando mucho, de un tuerto. Pero incluso si un tuerto ordinario es capaz de realizar proezas y logros, ¿cómo es posible —condición primera de la proeza— que se le admitiera en el ejército y que se encontrara, además, en la primera línea del frente? De ahí que haya sido objeto de tantas interpretaciones y matices con los cuales algunos autores antiguos pretendieron convertir ese ojo único en algo aceptable. Pero, en todos los casos, esta peculiaridad se conforma al modo de acción del héroe: más que con la fuerza,

es, al mismo tiempo que con una suerte excepcional, con el aspecto terrible que le daba una *mirada* tan especial como Cocles ha dominado y contenido al enemigo.

Polibio (6, 55), que es el único que admite la muerte de Cocles después del combate y que reduce cuanto es posible el elemento de lo maravilloso en el relato, puntualiza por lo menos que "cubierto de heridas, no retrocedía y contenía el asalto, y los enemigos estaban menos pasmados (καταπεπληγμένων) por su fuerza que por su arrojo y audacia".

Las más de las veces una especie de inmunidad a los golpes refuerza el poder que él posee de intimidar al enemigo, inmunidad que lo protege, o completamente o hasta el último instante, cuando recibe en el muslo una sola herida que, por otra parte, no le impide cruzar a nado el río, si bien explica por qué este joven héroe desaparece de la historia romana precisamente después de realizar su hazaña. "Los etruscos a los que perseguían los romanos —dice Dionisio de Halicarnaso (5, 24)— no se atrevían a enfrentarse cuerpo a cuerpo con él [cuando tomó posiciones en el puente], pues lo consideraban un loco que buscaba la muerte" (ὡς μεμηνότι καὶ θανατῶντι); asimismo, describe profusamente el combate a distancia en que el inaccesible romano devuelve con eficacia los proyectiles con los que la muchedumbre de enemigos no logra aniquilarlo.

En esta actitud que mantiene a distancia al enemigo, su mirada, la fiera mirada que emana de su único ojo, desempeña un papel considerable. Tito Livio, desafecto a las rarezas, no comenta el sobrenombre de "Cocles", e incluso emplea un plural, *oculos,* del que algunos autores han querido inferir que este autor atribuía dos ojos normales al personaje. Esto es absolutamente falso: Tito Livio sabía bien que *cocles* equivale a *luscus,* "tuerto", y su plural equívoco, *oculos,* es fácil de explicar.[8] Con la reserva que le es característica, el relato de Tito Livio pone claramente al desnudo la índole del combate, desequilibrado y, no obstante, victorioso. Vemos allí a Cocles, en medio del desastre general, precipitarse a la cabeza del puente de madera que da acceso a Roma y que los romanos, aprovechando una mengua del combate, empiezan a demoler: "Él pasmó a los enemigos con esta maravilla de audacia *[ipso miraculo audaciae obstupefecit hostes].* Después, al quedarse solo ante el puente, paseó sobre los jefes etruscos miradas terribles y amenazantes *[circumferens truces minaciter oculos]* al tiempo que los interpelaba uno por uno y los injuriaba a todos." Durante mucho tiempo nadie osa atacarlo; luego hacen llover sobre él una nube de dardos *("undique in unum hostem tela coniciunt"),* pero todos los proyectiles se quedan clavados en su escudo, mientras que él, obsti-

nadamente, ocupa el puente marchando a zancadas *("neque ille minus obstinatus ingenti pontem obtineret gradu").* Por último, quieren abalanzarse sobre él, pero en ese momento el ruido de las vigas del puente que se rompen y el clamor gozoso de los romanos los espantan y los detienen *("fragor… clamor… pauore subito impetum sustinuit").* Una vez terminada su tarea, Cocles se encomienda al dios Tíber, se mete con todo y armas en el río y lo atraviesa a nado bajo una granizada de dardos que no lo alcanzan *("multisque superincedentibus telis incolumis ad suos tranauit").* Así, según el texto de Tito Livio, el héroe lo hace todo con su audacia, con sus miradas terribles que paralizan al enemigo, y con su buena suerte que lo pone al abrigo de los disparos.

Más adelante, como la hambruna pesa mucho sobre los defensores de la ciudad, el joven Mucio decide ir a matar al rey Porsena. Llega al campo de éste sin ser advertido, ve cerca del tribunal a un grupo de personajes ataviados con pompa y desenvaina la espada: pero no es al rey, sino a su secretario, al que da una estocada. Detienen a Mucio y lo interrogan. Hay ahí un brasero, que ha sido preparado para hacer un sacrificio (Plutarco, *Publícola,* 17, 4):

> Puso la mano derecha sobre el fuego y, mientras se le quemaba, permanecía inmóvil, con los ojos fijos en Porsena, en actitud de desafío, hasta que el rey, pasmado de admiración, mandó que lo soltaran y le tendió su espada desde lo alto del tribunal. Mucio la recibió con la mano izquierda y se dice que ése fue el origen de su sobrenombre de Escévola, que significa zurdo. Declaró que después de haber vencido el temor que le inspiraba Porsena se sentía vencido por su generosidad y que, para darle una muestra de su reconocimiento, le revelaría lo que la violencia no hubiera hecho salir de sus labios. Le dijo: "Trescientos romanos han tomado la misma resolución que yo y circulan por tu campo al acecho de una oportunidad. En cuanto a mí, al que la suerte había designado para la primera tentativa, no me quejo de mi hado; mi estocada ha fallado en un hombre virtuoso, más hecho para ser el amigo que no el enemigo de los romanos". Porsena le creyó y se inclinó por concluir la paz, según pienso, menos por temor a los trescientos conjurados que por respeto y admiración a la nobleza y al arrojo de los romanos.

Plutarco da a entender así que los trescientos conjurados son una invención improvisada de Mucio, destinada a despertar en el corazón de Porsena los dos sentimientos que, en efecto, lo embargarán.

En el texto de Tito Livio (2, 12) Mucio hace que el Senado apruebe de antemano su proyecto, y luego, cuando su puñal yerra el objetivo y lo detienen,

espeta un insolente discurso que recrudece la cólera del rey. Sólo entonces tiene lugar la maravilla de la mano quemada. El rey lo libera, conmovido al contemplar un valor que le gustaría ver al servicio de Etruria, y Mucio, so capa de reconocimiento, le revela el complot de los trescientos, ciertamente una invención, puesto que ello no se mencionó en absoluto cuando Mucio sometió al Senado su proyecto.

Podemos pensar que Plutarco y Tito Livio representan mejor una tradición que Dionisio de Halicarnaso alteró suprimiendo lo esencial: la mano quemada que, sin embargo, está implícita en el sobrenombre que es su consecuencia (5, 29). Por lo menos Dionisio dice con toda claridad lo que los otros autores apenas sugieren: detenido y conducido ante el rey, Mucio hace una larga declaración: está dispuesto a morir, pero si sus captores se comprometen mediante juramento a eximirlo de la tortura revelará algo muy importante para la seguridad del rey. En este punto el autor se interrumpe para confiarle al lector el secreto: “Estas palabras —dice Dionisio— eran una maniobra [στρατηγῆσαι] destinada a engañar al rey.” Éste jura hacer lo que le ha pedido Mucio, y el cautivo describe, con no menos prolijidad, la imaginaria conspiración. Por último, el rey, por consejo de su hijo Arruns, decide que hay que poner en libertad a Mucio y concertar la paz con los romanos.

El manco

En mi obra *Mitra-Varuṇa* (primera edición, 1940; segunda, 1948) he tratado de esclarecer el significado de esta pareja de héroes mutilados, de estos dos salvadores de Roma, relacionándolos con la pareja de dioses soberanos de los antiguos germanos, que en Escandinavia llevan los nombres de Óđinn y Týr, y que son uno de ellos tuerto y el otro manco.[9] Desde entonces he vuelto a analizar y examinar en todos sentidos esta analogía y sigo pensando que es válida; que pone de manifiesto en Roma, bajo la forma de una fabulación histórica, un fragmento de mitología prehistórica heredado de los indoeuropeos. Sin embargo, reconozco de buen grado que el problema sigue en pie.

Por lo que se refiere a Escévola y a Týr la analogía concuerda en muchísimos aspectos. He aquí el relato escandinavo, según las *Skáldskaparmál* de Snorri (edición de Finnur Jónsson, 35-36; *cf. Lokasenna,* estrofas 38-39). Se trata de atar, en el principio de los tiempos, al joven lobo Fenrir antes de que haya terminado de crecer, debido a que una profecía anunció que sería la causa de la perdición de los dioses. La pequeña fiera ya ha roto dos cadenas

robustas. Inquieto, Óđinn manda a los herreros llamados los Elfos Negros que fabriquen una atadura mágica, semejante en apariencia a un hilo de seda. Los dioses invitan al lobo, como por juego, a que se deje atar y luego a que rompa ese hilo. El lobo recela que esa atadura de apariencia tan inofensiva se ha preparado con astucia y con el ánimo de engañarlo *(gört međ list ok vél),* pero los dioses lo convencen con adulaciones y con propuestas tentadoras. Le dicen: "Si no logras romper esa atadura ello será la prueba de que los dioses no tienen nada que temer de ti y te dejaremos en libertad." El lobo vacila, receloso: "Si vosotros lográis atarme con suficiente fuerza para que no pueda yo liberarme os habréis burlado de mí." A la postre acepta para no quedar en ridículo, pero con una condición: "Que uno de vosotros meta la mano en mi boca como garantía *[at veđi]* de que todo se hará sin doblez." Ninguno de los dioses quería arriesgar la mano, hasta que Týr tendió la suya, la derecha, y la puso en la boca del lobo *(fyrr enn Týr lét framm hœgri hönd sína ok leggr í munn úlfinum)*. Por supuesto, el lobo no puede zafarse: cuanto más se esfuerza, más se aprieta la atadura mágica. "Los Ases rieron entonces —concluye Snorri—, salvo Týr, que dejó allí la mano *[þá hlógu allir, nema Týr, hann lét hönd sína]*." Gracias a esta colaboración entre la atadura mágica que inventó Óđinn y la garantía heroica y falaz que proporcionó Týr los dioses se han salvado: el lobo está inmovilizado hasta el fin del mundo… momento en el que, por otra parte, ejercerá su desquite.

Esta conducta de Týr y la mutilación que de ella resulta se vinculan a la función del dios. En efecto, Týr es a la vez un dios de la batalla (Tácito lo traduce como "Marte", al lado de "Mercurio"-Óđinn y de "Hércules"- Þórr) y, en la paz, el presidente del þing, es decir, del pueblo reunido en asamblea para juzgar y tomar decisiones. Jan de Vries ha demostrado cómo se concilian entre los germanos estos dos dominios, el de la guerra y el del derecho, que a primera vista parecen poco compatibles:[10]

> […] así, el dios Marte, "Thincsus", ha mantenido [entre los antiguos frisones] estrechas relaciones con la asamblea del pueblo, el *Ding;* lo mismo se observa en Dinamarca, en donde *Tislund,* en Seeland, era un lugar de asambleas. Por tanto, *Tīwaz, protector del combate, también lo era de la asamblea. En general se ha hecho demasiado hincapié en su carácter de dios de la guerra, a la vez que su significación para el derecho germánico ha sido poco reconocida […]. Estas dos concepciones no son contradictorias. La batalla, en efecto, no es sólo la pelea sangrienta; constituye también una decisión que han acordado ambas partes y que recibe la garantía de las reglas precisas del derecho. Basta con leer en los

historiadores cómo desde antiguo los germanos fijaban a los romanos el tiempo y el lugar de los encuentros bélicos para entender que se trataba de una acción que debía llevarse a cabo según un procedimiento invariable. Algunas expresiones, como *Schwertding,* o, en antiguo escandinavo, *vapnadómr,* "juicio de la espada, de las armas", no son meras figuras poéticas, sino que corresponden con exactitud a la antigua práctica. Los gestos simbólicos que se vinculan al combate son pruebas indiscutibles de esto: la declaración de guerra de los latinos, por medio de la *hasta ferrata aut praeusta sanguinea,* resulta inmediatamente comparable al rito con el que los germanos del Norte arrojaban una lanza al ejército enemigo. Esta lanza tenía la misma significación esencial que la que se plantaba en el centro del lugar de asamblea: si el Týr escandinavo, como ya lo ha señalado Jacob Grimm, portaba una lanza, era menos en calidad de arma que como símbolo de su autoridad jurídica (*cf.* Hugo Meyer, "Heerfahne und Rolandsbild", en *Nachr. d. Gesellschaft f. Wiss., Ph.-hist. Klasse,* Gotinga, 1930, pp. 460ss). De este conjunto de hechos se colige que, en toda clase de relaciones, el nombre de Marte Thincsus conviene óptimamente a este dios del derecho [...].

A modo de complemento podemos agregar que en las sociedades guerreras, si la guerra es un þing sangriento, el þing de tiempos de paz no es menos evocador de la guerra. El librito que Tácito consagró a los germanos continentales conserva para nosotros la imagen de esas asambleas:

Cuando están reunidos en suficiente número entran en sesión, llevando sus armas [11, 3]... Si no aprueban una opinión la rechazan con un murmullo; si la aprueban entrechocan sus jabalinas. La manera más honorable de decir que sí consiste en aplaudir con las armas [11, 6]... No tratan ningún asunto, ni público ni privado, sin llevar consigo sus armas [13, 1].

Diez siglos después, Islandia, tan experta en materia de leyes y tan afecta a los procedimientos judiciales, ofrece el mismo espectáculo. En efecto, el þing es un lugar santo en el que debe reinar la paz; pero también se reúnen ahí llevando sus armas, y el asentimiento se expresa blandiendo la espada o el hacha o golpeando el escudo con la espada. Por otra parte, los procesos judiciales son verdaderas guerras en pequeño, una especie de pruebas de prestigio y de fuerza material entre familias o entre coaliciones de familias, y no es raro que, pese a la teoría, terminen en verdaderas batallas. El derecho mismo es un repertorio de formas y de fórmulas que los hábiles son capaces de utilizar invirtiendo su intención. En suma, los juristas innatos que son los islandeses

poseen la misma ciencia que los festiales, los sacerdotes romanos que se encargaban de dar a la guerra que Roma emprendía la calidad de *iustum,* como lo reconoce Cicerón en un fragmento de su *República* (3, 13, fragmento 9) que la polémica cristiana se ha complacido en citar (Lactancio, *Instituciones divinas,* 6, 9): "¿En qué se distingue la justicia del interés? El mismo pueblo romano nos lo muestra: fue haciendo declarar la guerra por los festiales, ocultando sus violaciones del derecho con formalidades que les daban legitimidad *[legitime iniurias faciendo],* en pocas palabras, sin dejar de codiciar y de robar los bienes de otros como el pueblo romano se aseguró la posesión del universo".

Týr patrocina este derecho belicoso, astuto, y es por medio de un procedimiento fraudulento pero regular de este derecho como él interviene —el único de los dioses que así lo hace— y tiene éxito en la aventura en que pierde el brazo: lo arriesga como *prenda,* para hacer que el lobezno *crea* en una falsa declaración a la que no asentiría sin este recurso pero que la salvación de la sociedad divina exige que crea; arriesga el brazo conscientemente, a sabiendas de que lo perderá, de manera que su compromiso en apoyo de una afirmación falaz constituye un *sacrificio.* Por último, lo que pierde es el brazo *derecho,* el que en la práctica es el garante de uno de los grandes expedientes del derecho: el juramento, y esta convención coloca a la pérdida entre las "mutilaciones paradójicamente calificadoras" que ocasionan que una divinidad sea privada o se prive ella misma del órgano que, por lo normal, le es necesario para desempeñar la función que constituye su atributo.

La analogía con Escévola resulta, así, tanto de forma como de fondo: Mucio también *sacrifica* voluntariamente la mano *derecha* y luego comenta su gesto de manera que el rey enemigo que va a someter a Roma *crea,* ante tal muestra de heroísmo, una falsa declaración que no le resultaría verosímil sin ese apoyo espectacular y que, además, es necesario que crea para que la sociedad romana logre salvarse.

El tuerto

El caso de Óđinn y de Cocles es diferente. Óđinn es tuerto, pero lo es en unas condiciones y con unos efectos que no se encuentran en su homólogo romano. Si el dios ha renunciado a uno de sus ojos carnales, si lo ha depositado en la fuente de Mímir, es para adquirir a cambio de él la visión de lo invisible, la videncia y, con ella, todo el saber: en esta mutilación voluntaria se fundamenta su excelencia de mago. En compensación, no está destinada a inspirar

el terror ni a inmovilizar al adversario. Es verdad que este segundo aspecto también es privilegio de Óđinn. A juzgar por el nombre de una de sus valquirias, tiene el don de ser *herfjöturr,* "vínculo de ejército", nexo invisible que paraliza al enemigo en la batalla,[11] al mismo tiempo que el don de restar toda eficacia a las armas del enemigo, todo lo cual se aproxima bastante a los dos "modos de acción" que constituyen lo maravilloso en Horacio Cocles. Pero ésos no son los efectos de su mutilación, de la mirada que emana de su ojo único. En las *Hávamál* (estrofa 150) el dios mismo dice que él puede detener las flechas en pleno vuelo sólo con una mirada, aunque otros personajes provistos de dos ojos tienen el mismo poder: los *berserkir,* los salvajes guerreros de Óđinn, embotan a distancia la espada de su adversario antes del combate o durante él, y varias sagas, además de la de Saxo Gramático, dicen lo mismo de más de un vikingo.[12]

Ahora bien, tanto en el caso de Óđinn como en el de Týr la mutilación corresponde a lo que constituye el núcleo de su definición: es el mago por excelencia y todos sus poderes derivan directa o indirectamente de ese núcleo. La pérdida del ojo es sin duda una "mutilación paradójicamente calificadora" del mismo sentido, por ejemplo, que aquella, más completa, de algunos adivinos griegos de las fábulas helenas. Pero éste no es el caso del defensor tuerto del puente del Tíber.

¿Basta esta divergencia para disuadirnos de establecer un paralelismo entre Óđinn y Cocles? No lo pienso así. Ante todo, se concibe fácilmente que en la gran variedad de poderes mágicos que la creencia popular atribuye en todos los tiempos a la ausencia o a la pérdida de un ojo,[13] los escandinavos y los romanos hayan conservado dos orientaciones diferentes para caracterizar a ciertas figuras, una divina, la otra humana, derivadas de un "Tuerto" prehistórico que constituía la síntesis de ambas. Pero recalquemos sobre todo que los dos Tuertos no están aislados: forman un díptico con dos Mancos, y su concordancia, tanto en la forma como en el sentido, es del todo satisfactoria. Por lo demás, este díptico se impone tan poco al "espíritu humano" que no lo encontramos en ninguna otra parte, ni siquiera entre los indoeuropeos. Las mitologías irlandesa e irania conocen, respectivamente, soberanos, dioses o héroes (Nuadu el de la mano de plata, Yim el del brazo seco) que pierden o sacrifican el brazo derecho en condiciones que nos recuerdan a Týr y a Escévola, pero esas condiciones no los colocan en un díptico al lado de un soberano que tenga un solo ojo.[14] Ahora bien, en Escandinavia este acoplamiento posee un sentido profundo: Óđinn y Týr son, con las evoluciones características del mundo germánico, los herederos de los dos dioses soberanos

de los indoeuropeos, el mago y el jurista, con los cuales los indostanos formaron la pareja estrechamente vinculada de los dos grandes Āditya, a la vez opuestos y complementarios: Varuṇa y Mitra. El paralelismo de sus mutilaciones, en Escandinavia, no hace sino resaltar una solidaridad y una articulación más generales.

En Roma, donde los relatos de esta índole pretenden formar parte de la historia, donde los dos personajes, meramente humanos, no presentan carácter funcional, resulta notable que al margen de sus mutilaciones y de sus aventuras sean otras características las que concurren a integrarlos en un díptico. Ambas figuras, tras haber recibido recompensas excepcionales, desaparecen de la escena después de la única proeza que ha dejado a uno de ellos tuerto —cojo *in extremis* (según una variante)—, y al otro manco. Ambos están colocados en el mismo nivel: actúan al margen de la disciplina militar normal, adoptando conductas voluntarias que no podría prever ningún reglamento; los dos actúan solos: Mucio, desde el principio; Horacio Cocles (según Dionisio de Halicarnaso), después de apartar a los dos *iuniores* que querían ayudarlo. Esta homología de las dos filiaciones crea una solidaridad que, aun cuando ya carece de fundamento ideológico, existe objetivamente y equivale a la homología, esta vez teológica, entre Óđinn y Týr, entre Varuṇa y Mitra.

La mano velada y el ojo tapado

Por otra parte, ¿será verdad que esta pareja de personajes romanos carece de un fundamento ideológico? ¿No habrá razones para pensar que también fue una expresión de la gran bipartición de la "primera función" en magia y en derecho, o, en términos latinos, de lo que constituye al principio de "la historia" el dominio de Rómulo y el de Numa, colocados bajo el amparo de Júpiter y de Fides, respectivamente?

Desde hace mucho, la gesta de Escévola se ha asociado al único rito conocido del culto a Fides. En 1909, W. F. Otto, al redactar el artículo "Fides" de la *Real-Encyklopädie* (VI, 1909, col. 2283), no dejó de evocar, siguiendo a otros autores, al Manco:

> Varios sabios han observado que la historia de Mucio Escévola debe tener alguna relación con el culto a Fides, y en especial con la costumbre particular de ese culto de velar la mano derecha [de los oficiantes]. Por otra parte, Ettore Pais nos ha recordado que el templo de Dius Fidius, seguramente emparentado con

Fides, se encontraba en el *collis Mucialis,* cuyo nombre nos hace pensar en la *gens* Mucia, y ha concluido que el mito de la mano derecha quemada se derivaba de una verdadera ordalía. Según Salomón Reinach ("Le voile de l'oblation", en *Cultes, mythes et religions,* I, 1905, p. 308; el estudio data, en realidad, de 1897), el hecho de velarse la mano derecha en el culto a Fides constituiría una ofrenda simbólica de esta mano a la diosa, y la historia de Escévola evocaría un tiempo y una situación en que la ofrenda todavía habría sido efectiva. Esta segunda interpretación me parece inadmisible, pero no puedo resignarme a separar la historia de Mucio que quema su mano derecha de la costumbre de velar la mano derecha en el culto a Fides.

Un cuarto de siglo después, F. Münzer (*Real-Encyklopädie,* XVI, 1933, col. 417, véase "P. Mucius Cordus[15] Scaevola", el décimo de los Mucios) pensó que "por patriotismo, con plena conciencia de su acto, Mucio prestaba un falso juramento y recibía voluntariamente el castigo de los perjuros", y que "lo que así podía celebrarse como un acto de abnegación heroica perdió después una buena parte de su motivación, o incluso la perdió del todo, cuando pareció inadmisible aceptar la perfidia y el falso juramento."

Creo que la relación entre esta leyenda y este rito es real, pero más sencilla. En el rito, aunque es verdad que los tres flámines mayores sacrificaban juntos en honor de Fides —y ésta es la única circunstancia en que actúan conjuntamente—, ello era así, evidentemente, con objeto de asegurar la concordia, la colaboración de las tres funciones que ellos representaban, así como la armonía del cuerpo social que se basaba en estas tres funciones.[16] Si se velaban la mano derecha, ¿no era para anular simbólicamente la extremidad que en la práctica era indispensable para los principales actos de la *fides,* y para simular de esta manera, en lugar de realizarla en el terreno de los hechos, una "mutilación paradójicamente calificadora" de la que Escandinavia acaba de darnos otros ejemplos? En todo caso, debió de existir en otro tiempo un relato explicativo que seguramente zozobró en el naufragio de la mitología. ¿No sería ese relato el que, antes de desaparecer, habría inspirado la historia de Escévola? Despojado de la teología y de la mitología de la *fides* semejante relato no conservaría con nitidez sino lo patético; pero detrás de Escévola entreveríamos una figura divina, romana o prerromana, que fundaba de una vez por todas su competencia en materia de juramentos por medio de un acto del que paradójicamente la eximiría el aparato ritual. O, dicho con mayor simplicidad, Dius Fidus, que como todos los dioses está depurado de mitología y aun de representaciones, ¿habría abandonado desde siempre este simbolismo

carnal a un héroe, así como Marte, por ejemplo, cedió a Tulo Hostilio una mitología emparentada muy de cerca con la de su homólogo védico, Indra?[17] Todas estas no son, y no podía ser de otra manera, más que hipótesis, e incluso una divagación. Pero, sea cual fuere la explicación que se imagine al respecto, sigue siendo probable una relación entre el brazo derecho sacrificado, según la leyenda, para dar autoridad a una afirmación, y la mano derecha que se velaban los flámines encargados del culto a Fides.

En ninguno de los ritos conocidos se propone que a Horacio Cocles se le haya rendido el mismo culto. ¿Es de extrañar que no exista ese rito? Si alguna vez existió se entiende por qué desapareció prematuramente: por más que se le racionalice, la hazaña de Cocles implica una especie de acción casi mágica que la religión romana no podía acoger o conservar sin dificultad en su repertorio. Si la desgracia física tenía el efecto, como en el caso del escandinavo Óđinn, de otorgar la videncia, el conocimiento de lo invisible, entonces podríamos esperar, en rigor, encontrar un paralelo, por ejemplo, en algún artículo de los estatutos de los augures. Pero, como ya lo comprobamos, la desgracia de Cocles se orienta de manera diferente: contribuye al aspecto aterrador, a la monstruosidad del personaje y a su poder de mantener a distancia al enemigo. Ahora bien, ni la religión pública de Roma ni la religión familiar ordinaria podían representar o solicitar en un culto semejante pretensión, pues no la admitían ni entre los dioses; porque si bien los dioses romanos realizan muchas maravillas, lo hacen —tal como Júpiter *Stator* cuando infunde a los sabinos un pánico súbito y restaura la audacia de los compañeros de Rómulo—[18] por medio de un acto de voluntad, en virtud de una intervención secreta; en rigor, con un verdadero milagro, pero no valiéndose de miembros corporales alterados. En consecuencia, es en un nivel más bajo, en la práctica individual no oficial, en donde la magia —como bien lo sabemos, por otra parte— encontraba sus ventajas usuales,[19] lo que nos permite alimentar la esperanza de discernir lo que los dioses y los ritos públicos no son capaces de proporcionarnos. ¿Será ésta una vana esperanza?

Hace tres años se habría respondido que con toda probabilidad así era. Pero en 1969, en el primero de los tres volúmenes en homenaje del señor Marcel Renard,[20] el señor Jacques Heurgon propuso una elegante posibilidad en un artículo intitulado "Les sortilèges d'un avocat sous Trajan". El abogado en cuestión, M. Aquilio Régulo, que murió en el año 105 d.C., se comportó en el reinado de Nerón y luego en el de Domiciano como un despreciable delator. En cuanto a su valía profesional, Plinio el Joven, a quien debemos el conoci-

miento de este personaje (6, 2), afirma que no le faltaban dotes de *orator,* pero que su *inuentio* y su *memoria* eran deficientes y se dejaba desconcertar con facilidad cuando litigaba. Plinio agrega que era supersticioso y un cliente asiduo de los arúspices. Antes de litigar, A. Régulo tomaba una extraña precaución:

> Se ponía colorete, ya fuera en el ojo derecho o en el izquierdo, según hablara como acusador o como defensor, y se colocaba un parche blanco sobre una u otra ceja.[21]

En otras palabras, hacía resaltar uno de sus ojos y disimulaba el otro: así aparentaba, en lo posible, no tener más que uno. El señor Heurgon interpretó que la práctica de Régulo equivalía al "mal de ojo" y, en efecto, en ausencia de este artificio concreto que no aparece señalado en ninguna parte, los pueblos más diversos comparten la creencia de que los hombres que han nacido tuertos o que han llegado a serlo hacen el mal de ojo. Sin embargo, no pienso que éste sea precisamente el caso. Es verdad que fuera del tribunal, antes de que se iniciara un proceso, el defensor, el demandante y sus consejeros respectivos eran libres, como todo romano, de intentar —discreta, secretamente— perjudicar a la parte contraria valiéndose de la magia.[22] Pero, ¿cómo creer que durante el proceso, en presencia de los jueces, uno de los protagonistas en el juicio tuviera la audacia y la licencia de practicar un maleficio tan manifiesto, exhibiendo en su cara la intención de perjudicar al adversario y haciendo ostentación de la técnica que pensaba emplear? El señor Heurgon se aleja menos de la verdad cuando compara al triste Régulo con Horacio Cocles, el *circumferens truces minaciter oculos* del primero con el ojo del último —único en realidad o en apariencia—, que le permitía mantener al enemigo a distancia, pero sin que ello signifique que le hacía el mal de ojo.

> Para entenderlo [el artificio de Régulo] no es necesario remontarse hasta los cíclopes, sino sólo hasta Horacio Cocles, al que vemos, según Tito Livio, en el momento en que él solo defiende el puente Sublicio contra los etruscos de Porsena, anonadándolos con la mirada [...]. Ahora bien, sabemos que el sobrenombre de Cocles no es más que una transcripción etrusca del griego κύκλωψ. Debía este apodo, agrega Plutarco, al hecho de que tenía "la nariz tan aplastada y sumida que sus ojos parecían uno solo y sus cejas se tocaban". En realidad Horacio Cocles era tuerto, y G. Dumézil, en su estudio *Mitra-Varuṇa,* ha redescubierto a su homólogo en el dios Óđinn de las leyendas escandinavas, así como al homólogo de Mucio Escévola en el dios manco Týr.

Al ser consciente de sus debilidades y de los riesgos a los que lo exponía su falta de inventiva y de memoria en los enfrentamientos oratorios, ese otro Cocles de pretorio pretendía sin duda aparecer "impresionante", aterrador, con objeto de protegerse de un adversario mejor dotado y para mantener a éste, moralmente hablando, a distancia.

Así, en ausencia de un rito que perteneciese a la gran religión, Roma, la Roma del Alto Imperio, quizá ofrezca un procedimiento mágico vinculado a la figura y a la conducta de Cocles. Estamos en libertad de pensar que en los tiempos muy antiguos, cuando la religión incluía a la magia o era más tolerante con ella, existían ritos públicos y privados cuyo significado y cometido coincidían con la precaución que tomaba Régulo. Sólo ha sido posible verificar, por el feliz azar de una frase de Plinio, el colorete y el parche que utilizaba el contemporáneo de Nerón, de Domiciano y de Trajano, pero, por aislados, tardíos y degradados que sean estos ritos, ¿acaso no bastan para explicar lo que hay de monstruoso en el rostro del primer salvador de la Roma republicana? Si se tienen en cuenta estas reflexiones, la pareja de héroes Cocles-Escévola tanto como la pareja de dioses Óđinn-Týr representaría acertadamente, aunque cada una a su manera, los dos términos que integran las vertientes opuestas, pero complementarias, de la primera función: la mágica y la jurídica.

La primera y la segunda funciones

Si bien es verdad que los dos mutilados se relacionan de este modo con la primera función en tanto que ésta reúne, entre otros aspectos, lo sagrado y el poder, su lugar en "el equipo" de los grandes romanos que se oponen a Porsena resulta extraño. Salvan a Roma, pero, por una parte, no mezclan la religión en el asunto y, por la otra, no participan del poder público que en ese entonces acaba de vencer a la realeza. Según Plutarco (*Publícola,* 16, 5-7), Horacio retrasa su aparición hasta el momento en que los dos cónsules, Publícola y Lucrecio, heridos, se han visto obligados a abandonar la batalla, como si para que él entrara en escena fuera necesario que el poder se eclipsara y, según Tito Livio (2, 12, 3-5), Mucio no ejecuta su proyecto sino después de someterlo a la aprobación del Senado. En otras palabras, estos dos homólogos de los dos grandes dioses germánicos ya no tienen carácter soberano. ¿Significa esto que la función guerrera se les atribuye de una manera más especial que a todos los demás personajes comprometidos en esa guerra, cualesquiera que sean la función y el nivel propio de cada cual? No, por cierto, en el sentido de que

la acción de Escévola, por lo menos, no tiene nada de guerrera, y puesto que ni uno ni el otro es un representante típico del ejército; incluso su rango es incierto y, al parecer, no son altos oficiales. Tito Livio, al presentarnos a Horacio, dice de él que es sólo *unus uir* (2, 10, 1), y al presentarnos a Mucio lo define como *adulescens nobilis* (2, 12, 2). No es fácil situarlos, pues, ni en el *exercitus* ni en la *respublica*.

Quizá esta pareja de héroes encuentre un lugar más definido si consideramos el conjunto de lo que acabo de llamar "el equipo" de los romanos que figuran de principio a fin en el relato, y si tomamos en cuenta las intenciones organizadoras que presiden su reunión.

Una de estas intenciones dominantes, perceptible de inmediato, contribuye, en efecto, a explicar el desarraigo funcional, conceptual, de esta pareja de lisiados. En esta primera prueba por la que pasa la República, es del todo evidente que los predecesores de los autores de los Anales han querido describir, ante todo, la actuación ejemplar e idílica, incluso en el infortunio, de la *libertas* cuando ésta acababa de nacer. En consecuencia, la función soberana y los personajes que la encarnan se encuentran allí exaltados y humillados por igual: los cónsules mandan, pero por delegación, y el Senado y el pueblo son, en última instancia, los amos; los magistrados ya no son —¡desde entonces!— sino anuales, elegidos y controlados, y el más prestigioso de ellos recibe un sobrenombre: *Publicola,* que apenas sería exagerado traducir como "servidor del pueblo" o, si queremos ser sarcásticos, "cortesano del pueblo". Entre otros actos de obediencia,[23] este personaje justificó su apodo por el hecho de hacer inclinar los haces consulares ante el pueblo constituido en asamblea, *uocato ad consilium populo submissis fascibus in contionem ascendit,* y la muchedumbre gozó de este espectáculo que constituyó la expresión del nuevo postulado: "La majestad y la fuerza del pueblo son superiores a la del cónsul", *populi quam consulis maiestatem uimque maiorem esse* (2, 7, 7). En efecto, en la religión del Estado Júpiter seguía ocupando y patrocinando la función del poder, dando legitimidad a los actos de los magistrados, pero, como lo acabamos de comprobar, no interviene en forma directa y, reducido al papel de *rex* de un *regnum* en ruinas, al parecer necesita un plazo para adaptarse a la incómoda situación en la que lo ha colocado la degradación de su homólogo humano. Un episodio, apenas explicable de otra manera, adquiere pleno sentido desde esta perspectiva. Lo que después se llamará la Fortuna o el Genio de la ciudad, con la contribución de la malicia de los mortales, ha hecho que no sea Publícola —entonces cónsul y durante varios años la principal cabeza política de Roma—, sino otro, el segundo cónsul —patricio estimable, pero sin porvenir—,

el que realiza la dedicación del templo de Júpiter O. M., deidad que la República acababa de heredar de los reyes etruscos y que éstos, por cierto, no habían concebido para que presidiera una sociedad libre: todo *contactus,* todo contagio religioso o mágico-religioso de una forma de poder abolida entre los hombres (aun cuando se conservara por necesidad entre los dioses), se desviaron de esta manera del hombre que iba a ser el animador y el organizador de la nueva vía.

Por tanto, si para la elaboración de este fragmento de historia se utilizaron dos relatos gemelos, derivados o entresacados de viejos mitos, que expresaban dos aspectos y dos simbolismos particularmente arcaicos de la soberanía, semejantes relatos no podían sino romper sus nexos con esa soberanía, lo que no implica su desplazamiento a otro nivel: reducidos a no dar sino ejemplos de abnegación patriótica, el Cíclope y el Zurdo no se dejan clasificar según el esquema de las tres funciones.

Por otra parte, la misma intención explica también otro aspecto de la nueva soberanía. Así como la insurrección de la aristocracia, dirigida, según la leyenda, por el *tribunus Celerum* Bruto, fue puesta por él bajo la protección de Marte, de igual modo la forma que adopta en seguida la soberanía política está impregnada de lo militar. Los cónsules son a la vez comandantes absolutos del pueblo armado y administradores del poder que les confía y que controla el pueblo elector. En el conjunto épico que contemplamos son entonces los cónsules sucesivos, y sobre todo, aunque por poco tiempo, el más enérgico de ellos, Bruto, y durante más tiempo, el más inteligente, Publícola, los que representan respectivamente el ascenso de la función guerrera y el punto culminante de la metamorfosis de la soberanía: Bruto funda la República y la afirma en el dolor, para luego encontrar la muerte en el campo de batalla, en el duelo más encarnecido que se pueda concebir, en una lucha cuerpo a cuerpo con el hijo de Tarquino;[24] Publícola humaniza, "populariza" la República y, por último, concluye la paz; pero antes, asociado a sus colegas anuales, dirige las operaciones militares.[25]

Los dos reaprovisionadores de Roma

Las consideraciones anteriores, empero, no dan cuenta de un hecho que recordamos al comenzar este análisis: en la conciencia de los historiadores, Cocles y Escévola se encuentran vinculados, menos estrechamente, pero con firmeza, a un tercer salvador de Roma, a la mujer Clelia. Al margen del poder del destino, Manilio puede preguntarse (*Astronómicas,* 4, 30-33),

igne sepulto
uolneribus uictor repetisset Mucius *urbem?*
solus et oppositis clausisset Horatius *armis*
pontem urbemque simul? rupisset foedera uirgo*?*

Y los tres nombres precisan uno del otro, no sólo en Floro, sino también en Juvenal: con ellos se pone punto final a la sátira sobre la nobleza:

…cum Coclite Mucius *et quae*
imperii fines Tiberinum uirgo natauit.

Ocurre, incluso —y así se consigna en las *Púnicas* de Silio Itálico (10, 479-500)—, que Clelia y Cocles, sin Mucio, bastan para resumir el heroísmo de aquella época. Por otra parte, ¿acaso no son ellos dos y sólo ellos los que reciben como recompensa el raro honor de que se les erijan sendas estatuas?[26]

Por tanto, es indudable que debemos incorporar a Clelia a esta explicación. Pero, ¿cómo? En el punto al que hemos llegado sólo cabe manejar hipótesis; pero éste es un juego peligroso si olvidamos que se trata de hipótesis o, cuando mucho, de verosimilitudes, y es un juego inofensivo, útil en ocasiones, si a cada instante tenemos presente la distancia que nos separa de los hechos, es decir, de una verdadera demostración. En 1948, en un libro hoy olvidado y cuya principal utilidad consistió en dar a conocer a quienes no leen el sueco el descubrimiento capital, publicado el año anterior por el señor Stig Wikander, sobre "el fondo mítico del *Mahābhārata*", aventuré una proposición que no puedo menos que repetir aquí, si bien con algunos retoques y complementos.[27] Esta proposición, sin que ello redunde en un perjuicio, rebasa a Clelia y toma en cuenta a todo el personal romano y al conjunto de los episodios de la guerra contra Porsena, es decir (con sus aventuras respectivas), no sólo a los cónsules —a Bruto y al Servidor del Pueblo—, al Cíclope, al Zurdo y a la Virgen, sino también a otros dos personajes de nivel inferior, subordinados, que sin embargo forman parte de ese conjunto: a S. Larcio y a T. Herminio.[28]

Esta última pareja de personajes, según Dionisio de Halicarnaso (5, 23-24), hizo primero una breve aparición al lado de Cocles, pero ambos se retiraron antes de que tuviera lugar la hazaña de este último e, incluso en el texto de Dionisio,[29] la hazaña de la pareja se sitúa después, durante el asedio, en medio de las proezas de Cocles y de Escévola y, por supuesto, como todos los romanos que toman parte en este asunto, la pareja combate. Pero su combate tiene un designio especial.

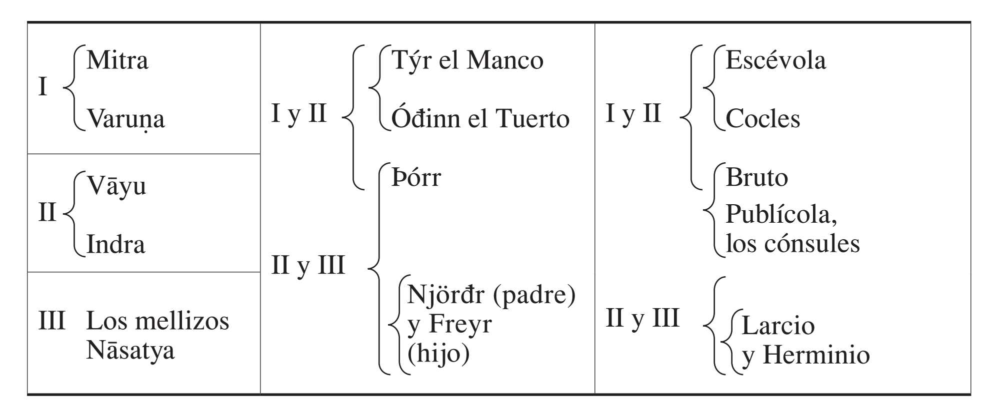
En efecto, Cocles logró impedir que Roma fuera tomada por asalto; pero Roma padece de hambre. Porsena la bloquea en el Tíber con una flotilla y asuela la campiña. La necesidad a satisfacer más urgente es, por tanto, alimentarla. Los relatos divergen en este punto, pero concuerdan en honrar a Larcio y a Herminio juntos, como lo estaban desde antes —si hemos de creer a Dionisio—, en su presuntuosa ambición de ayudar a Horacio Cocles.

Según Tito Livio (2, 11), los campesinos del *ager* que se encerraron en la ciudad junto con todo su ganado no pueden ya llevar sus animales a pastar más allá de las puertas. Pero el cónsul y comandante en jefe, Publícola, sólo espera la oportunidad de dar una severa lección a los depredadores enemigos. Espera enardecerlos haciendo publicar la orden de que salgan al día siguiente en tropel por la puerta Esquilina, la más alejada del campo etrusco, para que lleven a pastar allí toda bestia con cuernos que se encuentre en Roma: da por anticipado, sagazmente, que unos tránsfugas advertirán de esto a quien corresponda. No se equivoca, y los enemigos, con la esperanza de capturar todo el ganado que aún se sostiene sobre sus patas, atraviesan el Tíber en mayor número que de costumbre. Publícola tiene un plan: esconde a Herminio *cum modicis copiis* a dos millas en la ruta de Gabies, y a Larcio *cum expedita iuuentute* en la puerta Collina, con la misión de dejar pasar al enemigo para luego cortarle de inmediato la retirada.[30] Los cónsules Publícola y T. Lucrecio salen ostensiblemente; los etruscos, como se esperaba, los atacan, pero la tenaza que han formado las emboscadas gemelas se cierra sobre ellos, y los depredadores, cercados del todo, son exterminados. Los etruscos no volverán a arriesgarse en redadas tan gravosas.

Según Dionisio de Halicarnaso (5, 26, 4),[31] si bien la hazaña tiene todavía un objetivo alimentario, no se trata ya sólo de ganado, sino de víveres en general, y no se trata de una emboscada, sino de un convoy fluvial. Han fracasado todos los esfuerzos de los cónsules para lograr que los vecinos más próximos, los latinos, reaprovisionen a Roma. Pero, en el Campo Pomptino, Larcio y Herminio, que han sido enviados para negociar el abastecimiento de productos alimentarios procedentes del mar, cargan con éstos muchos navíos, remontan el río en una noche sin luna y pasan sin que los avisten los enemigos.

Así, ya sea con la recuperación de los pastos necesarios para el ganado de los romanos, por medio de una emboscada en la que cada uno de estos personajes constituye una de las "pinzas", o bien haciendo pasar por sorpresa barcos cargados de víveres, estos dos personajes impersonales procuran, en lo posible, proveer de alimentos a Roma. No lograrán romper todo el bloqueo, pero aminorarán sus efectos, es decir, retardarán el momento en que deberán entrar en escena el Manco voluntario y la Virgen viril.

En el conjunto épico en el que dos términos independientes entre sí pero paralelos, Cocles y Escévola, por sus características exteriores parecen evocar para nosotros la pareja indoeuropea de figuras que ocupa el primer nivel, soberano, de la lista canónica de los dioses de las tres funciones (la realidad de la soberanía, al mismo tiempo que el segundo nivel, estaba ocupada por los cónsules, creación puramente romana), esta otra pareja, mucho más unitaria y sin dinámica interna, reservada a las acciones que se refieren al ganado y a los alimentos, nos hace pensar en la pareja de dioses indoeuropeos, por lo general gemelos (aunque a veces de fórmula diversa: padre e hijo, amigos), que en el tercer nivel de la misma lista canónica procuran el bienestar, sobre todo alimentario, al mismo tiempo que la fecundidad, la riqueza, etc. Si esta analogía funcional no es ilusoria, entonces podemos trazar un cuadro comparativo completo, como el que sigue:



I { Mitra / Varuṇa }	I y II { { Týr el Manco / Óđinn el Tuerto } / Þórr }	I y II { { Escévola / Cocles } / Bruto }
II { Vāyu / Indra }	II y III { Þórr / Njörđr (padre) y Freyr (hijo) }	{ Bruto / Publícola, los cónsules }
III Los mellizos Nāsatya	{ Njörđr (padre) y Freyr (hijo) }	II y III { Bruto Publícola, los cónsules / { Larcio y Herminio } }

Clelia

A partir de este cuadro se espera que aparezca el personaje de Clelia. En efecto, en las teologías indoeuropeas, a la lista canónica de los dioses masculinos entre los que se distribuyen las tres funciones se añade a menudo una figura femenina única que, en sí misma, constituye la síntesis de esas mismas funciones: tal es el caso de Saravastī en India (madre entre las madres, victoriosa, pura),[32] el de Anāhitā en Irán ("la Húmeda, la Fuerte, la Inmaculada");[33] tal es el caso, asimismo, entre los germanos, de la diosa que los escandinavos han desdoblado en Frigg (esposa de Óđinn) y en Freyja (hija de Njörđr, hermana de Freyr);[34] y tal es el caso, por último, en el Lacio mismo, de Lanuvio, la Juno *"Sospes, Mater, Regina"*.[35] De hecho, aunque señaladas de modo desigual según los autores, las tres funciones se hallan reunidas inequívocamente en el personaje de Clelia. Su carácter más paten-

te es su “virilidad”, es decir, su energía y su valentía, τὸ ἀνδρῶδες (Plutarco, *Publícola,* 8, 8), *uirtus, noua uirtus* (Tito Livio, 2, 13, 9 y 11; *cf.* παρθένους ἀνδράσιν ὁμοίας, Dionisio de Halicarnaso 5, 34, 3), y es eso, ante todo, lo que Porsena quiere honrar con el regalo que le hace y que no convendría sino a un hombre: un caballo, un caballo de guerra magníficamente enjaezado, precisa Dionisio (ἵππῳ πολεμιστῇ φαλάροις κεκοσμημένῳ διαπρεπέσι). En segundo lugar, en su calidad de rehén, ella es, incluso si su conducta desmiente al principio este carácter, el signo y la garantía de la *fides* romana, y, Porsena por un lado y Publícola por el otro, hacen hincapié en este valor; por la misma razón, Clelia es sagrada y nadie tiene derecho a poner las manos sobre ella, de manera que cuando los Tarquinos interceptan el cortejo que se la devuelve a Porsena, éste se indigna porque ellos han intentado violar, a despecho de la tregua, “los cuerpos sagrados de los embajadores y de los rehenes” (Dionisio, 5, 34, 1: εἰς ἱερὰ σώματα πρέσβεών τε καὶ ὁμήρων παρανομεῖν ἐν σπόνδαις ἐπεχείρησαν). Por último, en tercer lugar, colocada en la situación de asegurar la libertad de una parte de los rehenes, ella designa a los más expuestos a los ultrajes sexuales,[36] a los impúberes (Tito Livio, 2, 13, 10); ni aquí ni en ninguna otra parte de la historia de Clelia veo los “equívocos escabrosos” que otros han descubierto; a mi juicio, se trata sólo de una atención especial en consideración a la infancia, atención a la vez maternal y cívica (puesto que los niños son el germen, el porvenir mismo de Roma) que al lado de la alimentación, la riqueza, etc., se deriva de la complejidad de la tercera función.

De esta manera se obtiene un cuadro épico funcional muy semejante al que los autores de la epopeya indostana han extraído por una transposición del mismo fragmento de teología, al dar a los cinco hermanos una sola mujer, Draupadī:

Dioses védicos:	*Héroes indostanos épicos:*	*Héroes romanos:*
I { (*Varuṇa →	Pāṇḍu, padre de los hermanos):	I y II { Cocles, Escévola
I { *Mitra →	Yudhiṣṭhira } Los hermanos Pāṇḍava	I y II / II y III { Bruto, Publícola, los cónsules
II { Vāyu →	Bhīma } Los hermanos Pāṇḍava	II y III { Larcio y Herminio
II { Indra →	Arjuna } Los hermanos Pāṇḍava	
III { Los gemelos Nāsātya →	{ los gemelos Nakula y Sahadeva } Los hermanos Pāṇḍava	
I. II. III Diosa →	Draupadī (mujer de los cinco hermanos)	I. II. III Clelia

Clelia es en determinado sentido la verdadera salvadora de Roma: hasta que ella aparece, los varones, en virtud de sus hazañas, sólo habían hecho posible la resistencia, su prolongación y, finalmente, la obtención de una tregua. Según Dionisio, obligados por la hambruna, se declararon dispuestos a aceptar las condiciones de Porsena, salvo el regreso de los Tarquinos. Es Clelia la que invierte la situación y obtiene que Porsena, al rechazar a los malos Tarquinos, a quienes había escuchado hasta entonces con excesiva complacencia, conceda a Roma una paz más generosa.

Conocemos bien las posiciones respectivas de los principales héroes del *Mahābhārata*.[37] Los cinco hermanos hijos de Pāṇḍu —el rey justo Yudhiṣṭhira; los dos combatientes, el brutal Bhīma y el noble Arjuna; los dos mellizos Nakula y Sahadeva, servidores respetuosos de sus hermanos y expertos en bueyes y en caballos— son víctimas de las intrigas y de los ataques de su malvado primo Duryodhana, que desea despojarlos de la independencia y de la realeza, y con el que el ciego Dhr̥tarāṣṭra, su padre, se muestra asombrosamente débil, sobre todo porque ha permitido una partida de juego entre Yudhiṣṭhira y un cómplice de Duryodhana que este último ha preparado con dados cargados mágicamente. Como era de esperarse, Yudhiṣṭhira pierde sucesivamente todas sus apuestas, su reino, sus riquezas, cada uno de sus hermanos y, por último, a su mujer común, Draupadī. Ésta y aquéllos no sólo permanecerán despojados en lo venidero, sino que serán esclavos. Por fortuna, en este punto el malvado Duryodhana, el beneficiario del juego, comete otra atrocidad: propone a Draupadī que se convierta en su mujer, y descubriéndose el muslo izquierdo se lo enseña impúdicamente (2, 2387-2391). Entonces al débil Dhr̥tarāṣṭra lo acomete un sobresalto de indignación, se opone al deseo de su hijo y concede a Draupadī tres gracias, a su elección. Ella pide la libertad para Yudhiṣṭhira, para los otros cuatro hermanos y la restitución de sus bienes, lo que les permite a los Pāṇḍava recuperar su significado jerárquico, es decir, sus funciones. En seguida, uno de los enemigos de los Pāṇḍava, Karṇa, el cual no carece de nobleza, les espeta con insolencia estos *śloka,* que no expresan sino la pura verdad:

> Entre las mujeres a las que hemos escuchado a los humanos alabar por su belleza, de ninguna se ha relatado una acción semejante.
>
> En medio de los hijos de Pr̥thā [los Pāṇḍava] y de los hijos de Dhr̥tarāṣṭra, muy enojados, Draupadī-Kr̥ṣṇā ha sido aquí la salvación de los hijos de Pāṇḍu.
>
> Mientras que ellos estaban inmersos, a punto de hundirse, en un mar sin barco, sin fondo, la princesa de los Pañcāla [Draupadī] ha sido, para los hijos de Pāṇḍu, el navío que los ha conducido a la otra orilla […].

Es así como *Cloelia uirgo* y la piadosa Draupadī prestan el mismo servicio decisivo: una, a la sociedad romana, la otra, al grupo de los Pāṇḍava, y ambas merecen la admiración y la alabanza pública de la gente honrada que figura en el partido enemigo.

De Vindicio a Porsena

Es posible llevar más allá la hipótesis que hemos formulado por cuanto la homología de Porsena y de Dhr̥tarāṣṭra no se limita a este episodio. Dhr̥tarāṣṭra, virtuoso aunque dócil a las pretensiones de su mal hijo, preside, si bien de mala gana, la inmensa batalla en que, con innumerables aliados, los Pāṇḍava, que reclaman su derecho, se enfrentan a Duryodhana, que se los niega. Pero una vez que la guerra concluye con la victoria de los Pāṇḍava, Dhr̥tarāṣṭra se convierte en el amigo devoto y en el consejero de Yudhiṣṭhira. De manera análoga, Porsena, que es virtuoso, pero que desde muy atrás se mostraba sensible, por solidaridad etrusca, a las pretensiones de los malvados Tarquinos, termina por abandonarlos, se reconcilia con los romanos y no les testimonia sino benevolencia (Tito Livio, 2, 15, 6: *dictis facta amiciora adiecit*). Ahora bien, en la concepción de Wikander del fondo mítico del *Mahābhārata,* hay razones para pensar que Dhr̥tarāṣṭra, como tantos otros personajes de la epopeya, además de los Pāṇḍava, es la transposición de un dios en héroe: el dios "soberano menor" Bhaga, que es, de acuerdo con las circunstancias y según los puntos de vista, el ciego Destino o el benevolente distribuidor de los bienes merecidos.[38]

Porsena, aun cuando representa la buena suerte de los romanos, no podría encarnar al Destino, noción de la que la ideología romana carecía sin duda en su dotación original;[39] pero los beneficios más importantes que el monarca les confiere a los romanos consisten en poner a su disposición el formidable reaprovisionamiento que almacenaba su campo y, poco después, en restituirles todo el territorio (Tito Livio, 2, 15, 6).

Además de Dhr̥tarāṣṭra, el otro "auxiliar exterior" de Yudhiṣṭhira y de los Pāṇḍava es Vidura: él no deja de favorecerlos con sus consejos y, sobre todo, desde que ellos eran unos niños hasta la batalla final, no deja de advertirles en cada ocasión que su malvado primo Duryodhana prepara una trampa para perjudicarlos, e incluso para hacerlos perecer. Pero este Vidura, paradigma de nobleza moral, es hijo de una esclava y, como tal, ocupa una posición inferior en la familia. Pensemos en el primer salvador de la República romana: mucho

antes de que estalle la guerra contra Porsena, es un esclavo patriota y abnegado, Vindicio, el que revela a los cónsules el complot que ha urdido Tarquino para asesinarlos y volver a apoderarse de la realeza.[40]

Así, el cuadro de las homologías funcionales se completaría como sigue, donde las intervenciones de los "auxiliares exteriores "enmarcan cronológicamente (antes o después), en Roma, la acción característica del "buen" grupo social:

India	*Roma*
Vidura	Vindicio
Los cinco Pāṇḍava y Draupadī	Los héroes romanos y Clelia
Dhr̥tarāṣṭra	Porsena

Al lector que se encuentre al tanto de los datos indostanos podrá serle placentero continuar y amplificar estas especulaciones. No de otra manera se ha alcanzado la probabilidad de que la gran batalla del *Mahābhārata,* que termina con la destrucción de los malvados y con la restauración de los buenos Pāṇḍava —restauración en la que los "jefes de los buenos" y el que ha sido su "buen enemigo" colaboran reconciliados—, no haga sino transponer al lenguaje épico lo que en la mitología indoeuropea era la batalla escatológica: una destrucción casi total del mundo por las fuerzas del mal, seguida de un renacimiento. Por tanto, nos inclinaríamos a pensar que la primera guerra de la República, con su angustia creciente que al final adopta una forma extrema, y luego la salvación inesperada de Roma prolongan, asimismo y bajo su modalidad heroica, el mismo episodio mitológico. Pero detengámonos en este sueño vertiginoso de una escatología prerromana perdida como mito y que sólo sobrevive en "la historia": una historia sospechosamente paralela, en última instancia, a la intriga, también devenida historia, del *Mahābhārata*.

CONCLUSIÓN

Las reflexiones críticas con las que hemos puesto punto final a la Segunda Parte encuentran nuevas ejemplificaciones en los numerosos casos de configuración trifuncional que recién pusimos de manifiesto en nuestro recorrido por las vidas de Camilo y de Coriolano.

La intención clasificatoria no resulta objetable allí: por todas partes, salvo en la lista de los cargos formulados contra Coriolano, el "término de primera función", es decir, el que concierne a la religión, es tan ajeno que su presencia sólo resulta comprensible a condición de admitir que la religión *debía* figurar, como tal, en el esquema trifuncional. La acusación de sacrilegio que se hace derivar del triunfo de Camilo es "absurda", como bien dice el señor Arnaldo Momigliano con su habitual vivacidad, porque se supone que los romanos le reprochan imitar a Júpiter en una circunstancia en que su papel, su deber ritual, consiste precisamente en presentarse como el doble del dios. El sacrilegio que constituye el remplazo del censor muerto fue inevitable y por tanto no es posible imputarlo a los romanos, puesto que es sólo el mal efecto del remplazo en esta circunstancia lo que puso de manifiesto que se trataba de algo prohibido. Desde la perspectiva del renacimiento de Roma que esperaban con toda certeza, los ancianos cónsules honorarios tenían toda clase de razones, no para ofrecer el cuello al cuchillo de los bárbaros, sino, al contrario, para conservarse vivos y seguir prestando sus servicios, así como se conservaron la *iuuentus militaris* y la masa plebeya. Hacer que los sacerdotes lleven hasta el campo de los volscos los objetos sagrados de Roma pone a la ciudad en un peligro más radical aun que exponer a las mujeres y a los niños. Y podríamos continuar así indefinidamente. Por tanto, hay que pensar que, aun a expensas de la verosimilitud, los autores de estos relatos en que estaban de por medio el porvenir y la supervivencia de Roma quisieron, con plena conciencia, incorporarlos al esquema de las tres funciones y, por consiguiente, hemos de pensar también que este esquema les era muy conocido.

La cuestión de la autenticidad histórica de cada uno de estos acontecimientos se plantea en los mismos términos que se utilizaron para determinar la autenticidad de los otros elementos de la gesta de Camilo. Podemos pensar,

si nos empeñamos en ello, que la existencia del *ara* de Ayo Locucio al pie del Palatino basta para garantizar, en el cuadro de "las faltas de los romanos", el episodio (de la tercera función) del plebeyo despreciado precisamente por ser plebeyo; o que Manlio es una figura bastante real y que su sobrenombre de Capitolino es bastante claro para confirmar, en el cuadro de los éxitos romanos, el episodio (de la segunda función) de las ocas de Juno. Pero también estamos en libertad de pensar lo contrario.

La ordenación cronológica de las variantes, la determinación de la "mejor variante" (de la cual las otras no serían sino deformaciones), es algo que ya se ha intentado repetidas veces. En realidad, los pocos resultados que se han obtenido hasta ahora en este sentido son de escaso alcance. A veces, por cierto, resulta perceptible determinada intención que, al parecer, sólo pertenece al autor de alguno de los relatos que consideramos; así, en el cuadro de la fragmentación de la sustancia romana, es posible que Plutarco se haya propuesto incorporar lo sagrado —un mucho por aquí, un poco por allá— a cada una de las tres partes que se separan. En el cuadro de los éxitos romanos, Floro quizá quiso engrandecer a Manlio atribuyéndole la iniciativa y el mérito de las tres acciones. Si en las quejas contra Camilo, Tito Livio (o su fuente) mezcló los términos de la segunda y de la tercera funciones, ello se debió probablemente a que de antemano ya había tomado el partido de asociar a toda la sociedad romana, tanto civil como militar, a la conquista y al saqueo de Veyes. Sin embargo, las más de las veces las diferencias en las variantes carecen de una razón aparente y sólo se trata de aquellas que se encuentran en cualquier expediente de folclor: por ejemplo, no sabemos qué concluir del hecho de que, según Plutarco, los ancianos magistrados honorarios esperan la muerte agrupados en el Foro mientras que Tito Livio nos los presenta dispersos en sus atrios.

Como fuere, la situación en que se encuentra este asunto no permite deducir de tal o cual variante, o de este o aquel detalle, las consecuencias, en ocasiones considerables, que los historiadores les atribuyen de buen grado. Aquí examinaré en detalle sólo dos casos de estas interpretaciones.

Recordará el lector las variantes de la escena —demasiado milagrosa para que podamos considerarla histórica— que conforma la primera función en el cuadro de los éxitos romanos durante el asedio del Capitolio. Según Tito Livio (5, 46, 2-3), un joven romano, C. Fabio, toma la iniciativa de cruzar las líneas de los galos para dirigirse, en vestimenta sagrada, hasta el Quirinal, donde su familia tiene que ofrecer un sacrificio anual *(sacrificium erat statum in*

Quirinali colle genti Fabiae; cf. 52, 3: *solemne Fabiae gentis).* Según Floro (1, 13, 16), es, en efecto, en el Quirinal donde tiene lugar el *sacrum solemne,* y es también un Fabio el que va allá, sólo que en esta ocasión lo envía Manlio y en calidad de *pontifex,* es decir, de sacerdote público, para celebrar, ciertamente, un acto de culto público. Según Apio (*Celtica,* 4, 6), "Dorso" es "sacerdote" (ἱερεὺς ὄνομα Δορσών) y es en el Foro, en el *aedes Vestae,* donde él debe realizar y realiza, en efecto, su oficio. Según Dión Casio (24, 6), si Ceso Fabio "desciende del Capitolio" vestido como lo especifica el ritual, sin que se precise su punto de llegada, es para celebrar un acto sagrado que era de la responsabilidad de los "pontífices" (ἐπειδή τι τῶν ἱερῶν ἐχρῆν ὑπὸ τῶν ποντιφίκων ἀλλοθί που τῆς πόλεμως γεγέσθαι); por consiguiente, él era uno de los pontífices, precisamente aquél "a quien le correspondía el turno del servicio religioso" o a quien le tocaba oficiar (οὗ ἡ ἱερουργία ἱκνεῖτο).

De lo anterior se infiere que lo único que les importaba a los narradores para constituir este "término de primera función", necesario para el tríptico, era que un romano con atavío litúrgico pasara a través de las tropas galas para ir a cumplir un deber religioso que debía efectuarse en las cercanías del Capitolio, sin que podamos hablar propiamente de una variante "exacta" y de las variantes "erróneas", y sin que podamos atribuir, por ejemplo, a la devoción particular de un autor por Vesta "la alteración" que sustituye al Quirinal por el santuario de esta diosa. No: todos los detalles concretos podían variar: el culto podía ser gentilicio o público, y el oficiante podía ser un integrante cualquiera de una *gens,* un sacerdote o un pontífice; el lugar de destino podía ser tanto el valle que se extiende al pie del Capitolio (itinerario que en ese entonces sólo era practicable por una pendiente) como la colina que prolonga el Capitolio más allá de un paso bastante ancho (itinerario que en ese entonces se practicaba por una cuesta que había que subir y que seguía a la pendiente).

En estas condiciones, ¿está al menos justificado deducir de los textos que la *gens* Fabia realmente tenía que celebrar cada año un sacrificio familiar en el Quirinal? Esto no es comprobable ni en cuanto al lugar ni en cuanto a la *gens.* Quizá algunos narradores hayan preferido el Quirinal al Foro porque el primero implicaba, como acabamos de verlo, un desempeño más difícil que hacía más patente aún la protección divina. Por otra parte, Tito Livio (o su *auctor*) acaso haya desplazado el asunto del dominio público al privado para reforzar la coherencia de su relato: como ya había recalcado que sólo la juventud militar y los senadores se habían dejado encerrar a propósito en el Capitolio, *"cum coniugibus ac liberis iuuentutem militarem senatusque robur"* (5, 39, 9 y 12; *cf.* 40, 3), sin mencionar a ningún sacerdote público —uno de

esos sacerdotes que Plutarco incluso hace participar en el suicidio religioso de los viejos magistrados consulares, al pie mismo del Capitolio—, ¿no era más lógico que el acto sagrado que se había decidido llevar a cabo en el Capitolio fuera sólo gentilicio y que lo efectuara uno de esos *iuuenes* soldados (en efecto, C. Fabio Dorso es presentado en 46, 1, como un *iuuenis Romanus*)? Por último, por lo que se refiere al nombre, si el personaje sagrado o el *iuuenis* piadoso es llamado siempre Fabio, ya sea directamente o con el sobrenombre Dors(u)o propio de su *gens,* el hecho no carece de interés, pero dado que no cabe ninguna posibilidad de que la anécdota relate un acontecimiento real, ello sólo indica sin duda que en el momento en que el relato se compuso o se actualizó los Fabios estaban en condiciones —como también lo sugieren otros pasajes de "la historia" de esa época— de imponer o de hacer figurar allí su nombre atribuyéndole hechos gloriosos.

Sin embargo, un sabio tan escrupuloso como Georg Wissowa ha escrito (*Religion und Kultus der Römer,*[2] p. 559, n. 2) que "la pertenencia de los Fabios a la comunidad del Quirinal ha sido bien establecida por Tito Livio (5, 46, 2; 52, 3)", y sugiere que la división de la unión de los Lupercos en dos grupos, los Quinctiales y los Fabiani, podía corresponder, como la distinción de los salios Palatini y de los salios Collini, a una doble localización espacial del sacerdocio, una en el Palatino y la otra en la colina del Quirinal. El señor Jacques Heurgon acaba de llevar más lejos esta suposición y, por medio de una deducción que para mí no ha quedado del todo clara, ha buscado en esta hipotética dualidad de domicilios un argumento a favor de la presencia real de los sabinos en los orígenes de Roma (*Rome et la Méditerranée occidentale jusqu'aux guerres puniques,* 1969, p. 91):

> No es imposible, en el mismo sentido [que los dobles salios], que la distinción entre Luperci Quinctiales y Luperci Fabiani se haya basado en la topografía, pues los Fabios tuvieron un santuario gentilicio en el Quirinal, y que esto correspondiera también a una dualidad política muy antigua, en donde la alianza legendaria entre Rómulo y Tacio (sin que esto, por supuesto, deba tomarse al pie de la letra) fuera el reflejo de la realidad profunda.

Todo esto nos permite calcular, no sin espanto, la carga que pesaba sobre los hombros livianos de Cayo Fabio Dorsuo. Por fortuna, es fácil insistir en esta exageración. Ante todo, repitamos que la existencia de ese sacrificio —y no de un santuario, del que no habla ningún autor— es dudosa y que, en caso de haber existido, su carácter gentilicio resulta asimismo dudoso. Y también

podríamos puntualizar que aun admitiendo su existencia y su carácter gentilicio ello no probaría que los Fabios contaran con un domicilio en el Quirinal. Nada impide celebrar un culto periódico en alguna parte, sin que para ello sea necesario poseer allí casa o bienes: para ello basta con tener un motivo de recuerdo, gozoso o doloroso. Cuando el general De Gaulle visitaba cada año la cripta del monte Valeriano ello no era razón suficiente para concluir que tenía relaciones familiares o una propiedad cerca de Suresnes. El sacrificio de los Fabios en el Quirinal, suponiendo que sea auténtico, podía referirse así a un acontecimiento en que los Fabios, *gens* destacada desde el siglo anterior, hubieran desempeñado algún papel sobresaliente. Por otra parte, ningún hecho conocido —y leemos muchas cosas sobre los Fabios de todas las épocas— sugiere alguna relación, civil o religiosa, entre ellos y el Quirinal. En particular, no es posible obtener un argumento en pro de esta tesis sobre la epopeya de la Crémera: ello equivaldría a formar un extraño círculo —aun cuando varios geómetras de la historia lo han trazado— que se serviría primero de nuestro texto del Libro Quinto para suponer, en el Segundo, que los 306 Fabios se habían reunido, antes de su expedición desastrosa, en una "casa de los Fabios" situada en el Quirinal (Tito Livio, 2, 49, 3, dice simplemente *in uestibulo,* sin precisar el barrio, y la casa en cuestión no es sino la del Fabio que en ese entonces era cónsul), y luego habría que invertir esta suposición para calificarla en lo sucesivo de "hecho", para "confirmar" en nuestro texto la relación de los Fabios con el Quirinal.

Y eso no es todo. Aun si nos empeñáramos, pese a la ausencia completa de testimonios, en atribuir a los Fabios una casa o unas tierras en la colina del Quirinal, ni así se podría probar que éste hubiera sido su domicilio desde siempre, desde los tiempos de las primeras Lupercalia, o que estuvieran congénitamente vinculados a la colina: muy bien podían ser del Palatino y haber adquirido tierras o casas en el transcurso de los siglos siguientes en otros puntos de la ciudad que, por lo demás, ya se había extendido. A menos que se esté dispuesto a sostener que los Quinctios y, a través de ellos, el otro equipo de los Lupercos, los Quinctiales, no eran originarios del Palatino, sino del Vaticano, o que estaban domiciliados principalmente en la colina del Vaticano porque allí estaban los famosos *prata Quinctia,* adonde se supone que el escasamente legendario Cincinato se retiró a vivir en la miseria (Tito Livio, 3, 13, 10) antes de que lo llamaran, convertido en dictador, para que salvara a Roma (3, 26, 8).

Por último, no hay nada en el ritual de las Lupercalia, según las tradiciones que se relacionan con ellas, que nos permita situarlas fuera del Palatino.

Al contrario, lo mismo que las leyendas de origen, estos ritos se limitan a situarse estrictamente allí. No sucede así con los salios, que operan ampliamente a través de toda la ciudad en marzo y en octubre, y para los cuales la articulación de Marte *(Gravidus)* y de Quirino ("Marte que *praeest paci*"), presente con toda claridad en los nombres de sus dos grupos, se justifica con la teología de ambos dioses (en marzo, transición de la paz vigilante a la guerra activa; en octubre, transición de la guerra a la paz).

Por tanto, es preciso renunciar a estos simulacros de historia en los que se reconoce el poco recomendable método de André Piganiol.

El segundo ejemplo nos lo proporcionará un detalle del término que pertenece a la tercera función y que figura en otro tríptico: nos referimos a la tripartición del cuerpo social de Roma en el momento en que los galos llegan a esta ciudad. Remito al lector a los textos traducidos más arriba, en las pp. 225 y 227.

Es evidente que el rango social que se atribuye a L. Albinio corresponde como es debido al contexto: es un "plebeyo medio" que se encuentra, como es natural, entre el tropel de plebeyos emigrantes. Aun cuando se trata de un oscuro plebeyo, proporciona una lección de *pietas,* tanto hacia los dioses como hacia Roma, más impresionante que si hubiera emanado de un patricio; en fin, pese a su condición de humilde plebeyo, sin contar con más atributos que su carreta, su mujer y sus hijos, él es quien establece el equilibrio entre la *iuuentus militaris* en armas que está en el Capitolio y los magistrados honorarios que ocupan sus asientos curules en el Foro o en las casas de los patricios. Todo esto perdería su sentido de conjunto si por artificio se hiciera de él un hombre importante o incluso un sacerdote. Sin embargo, esto es lo que se hace por lo general hoy: unas doctas concepciones del personaje lo convierten ya sea en el salvador principal de Roma (en lugar de Camilo, en una "versión anterior" de la catástrofe provocada por los galos), o bien —en la versión que nos ocupa— en el flamen de Quirino que acompaña a las vestales.

Plutarco (*Camilo,* 22, 4) señala de paso que al filósofo Aristóteles lo habían informado con exactitud sobre la ocupación de Roma por los celtas, pero nombraba Λεύκιος, Lucio, al que la había salvado. Ahora bien, como lo observa Plutarco, el nombre de Camilo no era Lucio, sino Marco, lo cual introduce en el asunto un elemento de conjetura (ἀλλὰ ταῦτα μὲν εἰκασμῷ λέλεκται). Algunos autores modernos comparten la prudente reserva de Plutarco y se abstienen de aventurar afirmaciones sobre un fundamento tan incierto. El señor Momigliano, por ejemplo, piensa que la explicación más razonable consiste en reconocer que Aristóteles fue mal informado o se equi-

vocó, y también podemos pensar que el error sobre este nombre se cometió posteriormente, durante la transmisión del texto, entre la época de Aristóteles y la de Plutarco. Sin embargo, otros autores concluyeron que Lucio era justamente el nombre de Albinio, y que, habiendo rescatado en su vehículo los objetos sacra de Roma, a este Albinio bien podía llamársele el salvador de la ciudad: ¿no sería de él, y no de Camilo o de algún otro personaje, del que había oído hablar Aristóteles? Ahora bien, si este fuera el caso, prosiguen nuestros autores, la oscuridad de Albinio resultaría inadmisible pues debió tener alguna profesión notable: ¿no sería él a quien, unos diez años después, mencionan Diódoro de Sicilia (15, 51, en la forma alterada Λεύκιος Λαβίνιος) y el mismo Tito Livio (6, 30, 2, con otro nombre: Marco Albinio) entre los dos tribunos consulares plebeyos que formaban parte de este agrupamiento en 379 (o 375)? La ligereza de esta hipótesis es evidente: las vestales, que habían tenido el cuidado de no llevarse entre los objetos *sacra* sino lo que ellas podían transportar y que habían enterrado el resto en los tonelitos, habrían llegado a su destino incluso sin la carreta de Albinio. Éste evitó a las sacerdotisas del pueblo romano la fatiga, no así la muerte ni el fracaso; las honró, pero no pudo salvarlas, del mismo modo que no salvó los objetos *sacra* ni a Roma y permitió, por otra parte —se sobreentiende—, que el flamen, al parecer más robusto que él, siguiera a pie su camino hasta Caeré con su parte del augusto cargamento.

Asimismo, otros autores han atribuido estos hechos al flamen de Quirino, el compañero de las vestales. Ante todo, se ha señalado que el padre de un *consul suffectus* del año 23 a.C., L. Sestio Quirinalis, se había casado con una Albinia (Cicerón, *Pro Sestio,* 6); pero este matrimonio, que en realidad tuvo lugar cerca de cuatrocientos años después, por supuesto que no originó la anécdota que data del año 390 a.C., y no vemos qué relación podría haber tenido con la misma. Por tanto, el señor Robert E. A. Palmer, espíritu erudito e ingenioso pero insuficientemente disciplinado, redujo la anécdota a la categoría de argumento subsidiario y colocó lo más granado de la demostración sobre otro fundamento (*The Archaic Community of the Romans,* 1970, pp. 162-163):

> Según la tradición analéstica, el flamen de Quirino y las vírgenes vestales asumen la responsabilidad de los *sacra* de Roma, a los que salvan llevándoselos fuera de la ciudad. Mientras se dirigen a pie a Caeré se topan con un hombre llamado Lucio Albinio, que los invita generosamente a subir a su carreta: este acto impide la captura de los *sacra* de Roma. Más antigua que la tradición analéstica es la indicación de Aristóteles, según la cual es un tal Lucio quien salvó a Roma de los galos. La tercera fuente la constituye el fragmento de una inscripción que

> contiene un elogio, del que el último editor, Degrassi, siguiendo a Borghesi, piensa que es el del flamen de Quirino, y que por otra parte conserva en el anonimato, lo mismo que hace Tito Livio. En todo caso, no existe duda alguna sobre la función que ejerce ese hombre, que no es otra que el flaminato de Quirino. El Lucio Albino de Tito Livio, *de plebe Romana homo,* y el Lucio de Aristóteles, idéntico a aquél, es el flamen de Quirino. El nombre del cónsul del año 23 a.C., L. Sestius Quirinalis Albinianus, es prueba de su identidad.

Una extraordinaria acrobacia permite en seguida al señor Palmer "confirmar" esta identificación con la ayuda de una tal Albinia, que es "sin duda alguna" la esposa y no la hija de un Albinio, y que, puesto que ha formulado el voto de erigir un templo y ha visto que ese voto se ha cumplido, "no puede haber sido" una matrona cualquiera, sino que "debió de tener ella misma alguna autoridad sacerdotal", que no pudo ser otra que la de *flaminica,* es decir, "esposa de un flamen"; por tanto, su marido Albinio —que según todas las fechas no puede ser sino el Albinio del año 390 a.C.— era sin duda un flamen… Que era lo que se quería demostrar, según Palmer.

Esta serie de afirmaciones y de deslices, de *"no doubt",* de *"likely"* y de *"probably"* no requiere una refutación muy extensa. Repitamos ante todo que el plebeyo Albinio, que no "salva" ni a las vestales ni a los *sacra* ni a Roma, no puede ser el mismo Lucio al que Aristóteles define como τὸν σώσαντα, "el que ha salvado" a Roma. Agreguemos que en el elogio inscrito en piedra que concierne, en efecto, al flamen de Quirino del año 390, compañero de las vestales, nada se refiere a la carreta de emigrantes que recargó Albinio, a la demostración pública de piedad religiosa que constituye lo esencial y la razón de ser de la anécdota; que este elemento esencial no sólo no figura allí, sino que en buena lógica refuta la hipótesis de que Albinio sea el mismo que el flamen de Quirino en la medida en que las vestales no se "topan" con este flamen, ya que él partió a pie de Roma junto con ellas y no dispone de ningún medio, en el recorrido de la ruta, para aligerar su carga.[1] De modo más general, añadiremos que nadie tiene derecho a trastocar un relato ni a reducir en él a uno solo dos personajes que desempeñan allí papeles igualmente útiles y por necesidad diferentes, a saber: el flamen que recibe de las autoridades la misma misión sagrada que las vestales y la cumple junto con ellas, y el plebeyo que pone a su disposición su vehículo; por último, concluyamos que si alguien se cree con derecho a rechazar todo el material novelesco gracias al cual el episodio ha gozado de gran popularidad durante siglos, no por ello se ha procurado las bases para conservar de este material, procediendo excepcional y

arbitrariamente, calificándolo de histórico, un dato único —el nombre propio Albinio— para incorporarlo a una especulación imaginaria que carece de todo interés como *exemplum*.

La mayor parte de los episodios que hemos estudiado en este libro han dado lugar, y siguen haciéndolo así, a juegos semejantes, a la vez doctos e ilusorios, para los cuales los nombres propios en particular constituyen un recurso inagotable y una tentación permanente. Sin embargo, no hay que olvidar que cuando un autor (o un grupo de autores) elabora lo que se llama historia —ya sea con intención edificante o para poder conservar, al hacerlas más aceptables, las tradiciones míticas o legendarias a las que son tan proclives— es preciso que utilice el repertorio de nombres de lugares y de personajes de modo que resulte satisfactorio a la experiencia o a la memoria de aquellos a quienes el autor se dirige. Para las *dramatis personae,* los procedimientos que se emplean son de dos tipos. De acuerdo con el primero, estos personajes reciben nombres fantasiosos, pero que se apegan al modelo usual, o bien apelativos elevados a la categoría de antropónimos; y por todas partes surge el problema, a menudo irresoluble, de determinar por qué, por ejemplo, tal dios adaptado a la historia como héroe ha recibido tal nombre. Si entendemos, al principio de la *Historia de Dinamarca* de Saxo Gramático, que un rey cuya figura se deriva en parte del dios Freyr lleva el nombre de Frotho (Fróđi es otro nombre mítico de Freyr), y que su padre, calcado del dios Njörđr, padre de Freyr, lleva el nombre de Hadingus (los Haddingjar son, en la fábula escandinava, personajes de la tercera función de los que Njörđr es el dios canónico), en cambio no entendemos por qué el predecesor de Hadingus, que evidentemente ha sido configurado según el modelo del dios Þórr, lleva el nombre de Gram, cuyo significado general es "rey, guerrero" *(gramr)*. Los lectores de la presente trilogía acaso recuerden que en *Mythe et épopée,* I, hemos tenido que preguntarnos, sin poder responder, por qué el héroe poco belicoso en quien se ha efectuado la trasposición de un dios soberano del tipo de Mitra se llama Yudhiṣṭhira, "fuerte en el combate" y, en general, por qué tantos héroes que son hijos o encarnaciones de dioses bien caracterizados llevan nombres sin relación aparente con su propia naturaleza, que, no obstante, reproduce la naturaleza de los dioses.

El segundo procedimiento está mejor ejemplificado en la historia romana y no contiene, en la mayoría de los casos, elementos que permitan explicarlos como es debido. Allí los personajes llevan nombres, apellidos y a veces sobrenombres de figuras conocidas en realidad en la historia posterior. Pero,

¿a qué razones o a qué intenciones obedeció esta elección? Cuando el Tuerto y el Manco se incorporaron a los Anales, ¿por qué se les revistió con la condición civil de un Horacio y de un Mucio? ¿Por qué el plebeyo que escucha y transmite a las autoridades competentes la advertencia de la Voz Desconocida (la del futuro Ayo Locucio) se llama Cedicio, igual que el centurión que organiza en Veyes el ejército romano que a las órdenes de Camilo aniquilará a las tropas de Breno; Cedicio que es, como dice el señor Ogilvie, *"a throw-back from the third century",* puesto que en el año 258 un tribuno militar llamado Q. Cedicio ameritó el reconocimiento de la patria? ¿Por qué acá un Fabio, acullá un Furio, allá un Cornelio, un Julio, un Albinio? El recurso más ordinario consiste en reconocer que una *gens* poderosa, o un autor muy devoto de ella, ha puesto este nombre, su propio nombre, en un sitio de honor. Esta hipótesis no presenta dificultad y, en ocasiones, resulta incluso plausible como cuando, por ejemplo, se trata de los Fabios; sin embargo, otras veces puede resultar gratuita. Por tanto, lo más sensato consiste en no apoyarnos principalmente en los nombres propios, que no hacen a menudo más que añadir una dificultad superficial a los problemas, ya de por sí bastante arduos, que plantean las intrigas narrativas.

APÉNDICES

I. MATER MATUTA

A la memoria de Jean Hubaux

Los estudios sobre la Aurora pertenecen al segundo periodo de la nueva mitología comparada. Entre 1935 y 1948 toda la investigación comparada se había concentrado alrededor de la concepción de las tres funciones, que en 1938 se reconoció como elemento fundamental en la ideología de los indoeuropeos. Con anterioridad los estudiosos sólo se habían ocupado de hacer el inventario de sus expresiones, vivientes o fósiles, en la religión, la epopeya y la vida social de los diversos pueblos de la familia indoeuropea. Sólo después fue posible emprender la aplicación de los procedimientos actualizados correspondientes a este tema central a otros tipos de representación: mitología de los orígenes, de los fuegos, de las estaciones, escatología, etcétera.

Ya a partir de 1952, en varios cursos del Colegio de Francia, la confrontación de la védica Uṣás con la *Mater Matuta* latina arrojó resultados positivos y, en 1955 (en un artículo de la *Revue des études latines,* núm. 33, pp. 140-151, intitulado "Les enfants des soeurs à la fête de Mater Matuta"), el segundo y el más misterioso de los dos ritos conocidos de las Matralia recibió su justificación. Más adelante, en 1956, poco después de una conferencia que dicté en la Universidad de Lieja, presenté una visión panorámica de la cuestión en mi librito *Déesses latines et mythes védiques* (*Collection Latomus,* núm. 24, pp. 9-43), con un suplemento que se refería a otra diosa no menos singular y en algunos aspectos paralela: Diva Angerona. Esta publicación suscitó polémicas y, en un curso en el Colegio de Francia, el 13 de noviembre de 1959, teniendo en cuenta una crítica del señor John Brough, rectifiqué la interpretación del primer rito de las Matralia y al mismo tiempo justifiqué el orden de sucesión probable de estos dos ritos. Desde entonces esta cuestión no ha sufrido ninguna modificación. Sin duda habrá que extender la investigación a otros sectores del mundo indoeuropeo. A este respecto no puedo menos que señalar el muy interesante artículo del señor Johann Knoblock, "Der Ursprung von nhd. *Ostern,* engl. *Easter*" (en *Die Sprache,* núm. 5, 1959, pp. 27-45: relaciones de la aurora con la primavera; relaciones de la noche —o de la media noche— con el alba en los rituales cristianos de Pascua, tanto orientales como occidentales; etimología del lituano *aušrà-,* del letón *àustra,* "aurora", del antiguo eslavo *za ustra,* "al despuntar el día").

Agradezco a mi amigo Marcel Renard el haberme permitido incluir en este Apéndice, mejoradas y refundidas, las partes que aún me parecen válidas de mi exposición de 1956.

Los dos ritos de las Matralia: los textos

El 11 de junio, en las Matralia, que es la festividad de la diosa Mater Matuta,[1] las damas romanas, *bonae matres,*[2] casadas en un primer matrimonio, *uniuirae,*[3] realizan dos ritos singulares que no han dejado de desafiar a los historiadores de las religiones desde la Antigüedad hasta nuestros días. En dos ocasiones, en lo que se ha conservado de las obras de Plutarco, se reúnen estas dos características, evidentemente distintivas del culto, a las que se recarga con una analogía, con una *interpretatio graeca,* usual en la Antigüedad, que aquí no viene al caso. *En la Vida de Camilo* (5, 2) leemos:[4]

> [Las mujeres] hacen que una esclava entre en el recinto sagrado del templo, la golpean con varas y luego la expulsan de allí; por otra parte, llevan en brazos y tratan con especial cariño, en el transcurso de la ceremonia, a los hijos de sus hermanas,[5] en lugar de a sus propios hijos […].

En la 16a. y 17a. de las *Cuestiones…,* se comenta:[6]

> 16. ¿Por qué en el templo de Leucotea se prohíbe la entrada a las esclavas, con excepción de una sola, a la que las matronas meten ahí para abofetearla y golpearla con varas?
> 17. ¿Por qué estas mujeres no imploran los beneficios de esta diosa para sus propios hijos, sino para los de sus hermanas?

El primer rito no se menciona en ninguna otra parte. Ovidio, en los *Fastos,*[7] se limita a señalar la prohibición respecto de las esclavas sin mencionar la excepción. El segundo rito se cita en un tercer texto de Plutarco, en las últimas líneas del tratado *Del amor fraternal* (*Mor.,* 492 D):[8]

> […] en las fiestas de Leucotea, a la que también se llama Matuta, las mujeres romanas no es a sus propios hijos a los que llevan en brazos y tratan con cariño, sino a los de sus hermanas,

y leemos en el Libro Sexto de los *Fastos* (véase 559, 561):[9]

> No obstante que la madre devota no ruega a esta diosa por su propia descendencia […].
> Le confiaréis los hijos de otra […].

Todo el mundo parece estar de acuerdo en descartar a Ino-Leucotea[10] del problema de origen, y tampoco se menciona la razón moral propuesta para explicar el se-

gundo rito en la 17a. de las *Cuestiones*…[11] Pero las tentativas de interpretación son muy divergentes y sólo coinciden cuando se refieren a uno de los elementos del caso o, en rigor, a dos elementos, como si cada uno pudiese ser independiente de los otros. Estos elementos son cuatro: el nombre de la diosa, la fecha de su fiesta y los dos ritos que allí se señalan y que sin duda se suceden en el orden en que Plutarco y Ovidio los mencionan.

En realidad los comentadores se han interesado sobre todo por los ritos, y más en el segundo que en el primero, dada su singularidad en el conjunto de las religiones de los pueblos clásicos. Hagamos un breve balance de estas tentativas, comenzando por el segundo rito.

Los hijos de las hermanas

El privilegio exclusivo de que gozan en esta fiesta los hijos de las hermanas se ha explicado de cinco maneras, de las cuales tres, pese a la distinción de los eruditos que las han propuesto, no ameritan una refutación extensa: se trataría, según ellos, de una ritualización de la solicitud, comprobada en varios casos históricos, que las tías romanas mostraban por sus sobrinos y sobrinas huérfanos (J. A. Hild);[12] o bien sería el residuo de un “sistema de parentesco” arcaico (G. Wissowa);[13] o bien un rito de nodrizas, comparable a los Τιθηνίδια de los laconios (M. Halberstadt).[14] A estas tentativas se ha objetado, con razón, que los beneficiarios del rito no son esencialmente huérfanos (Halberstadt),[15] que ningún sistema de parentesco conocido, matrilineal o patrilineal, tiene el efecto de hacer que una mujer sienta más suyos a los hijos de sus hermanas que a los propios (H. J. Rose; Frazer);[16] que el rito de las Matralia no se refiere a las relaciones de las nodrizas con sus hijos de leche, sino a las de las tías con sus sobrinos.[17] Las otras dos explicaciones merecen analizarse con mayor detenimiento.

J. G. Frazer, sin disimular la incertidumbre de su interpretación, ha supuesto[18] que en las Matralia se prohibía religiosamente a las damas romanas pronunciar los nombres de sus hijos y que por ello no podían encomendarlos a la diosa: el rito encontraría así su lugar en una categoría de hechos etnográficos bien documentada. Las objeciones son éstas: primera, los antiguos sabían perfectamente lo que era un “tabú onomástico” y, llegado el caso, lo señalaban con toda claridad;[19] por tanto, Plutarco no se habría equivocado en su 17a. *Cuestión;* segunda, un “tabú onomástico” sólo impide la pronunciación de un nombre determinado, pero permite el recurso de designar al innombrable en las plegarias por medio de perífrasis. Ahora bien, en este caso, los “hijos propios” se excluyen tanto de las plegarias como de los abrazos; tercera, Frazer mismo ha reconocido que en sus casos etnográficos similares los tabúes onomásticos se aplican por lo general a los parientes por alianza (esposo, esposa, padre del esposo,

madre de la esposa), rara vez a los parientes consanguíneos (hijos y padres, hermanos y hermanas) y en ocasiones excepcionales de padres a hijos. De hecho, los pocos casos que este autor cita se explican todos por medio de circunstancias particulares que no podrían intervenir en las Matralia.[20] Cuarta, Frazer ha reconocido también que su proposición no explicaría, en todo caso, la parte positiva del rito, es decir, por qué las matronas romanas trataban con especial cariño, llevaban en brazos y encomendaban a la diosa a los hijos de sus hermanas.[21]

H. J. Ruse ha propuesto una solución más osada, que apunta nada menos que a suprimir el problema y que tiene la ventaja de exponerlo en toda su amplitud:[22]

> Todo cuanto sabemos de Roma —escribía este autor en 1934— nos impide suponer que cada mujer presente en la ceremonia rogaba, en favor de los hijos de las hermanas que ella pudiera tener, en los términos de su elección. El culto a esta diosa es antiguo; pertenece a lo que se ha llamado el Calendario de Numa, es decir, que es contemporáneo, por lo menos, de finales de los tiempos de la realeza, y sin duda mucho más antiguo. Un rito de esta índole permite aventurar la suposición de que allí figuraban palabras arcaicas, caídas en desuso, y pienso que una de estas palabras podría ser restaurada, si no con certeza, sí al menos para permitirnos hacer conjeturas con un elevado grado de probabilidad. Supongo que se dirigían a la diosa en términos como éstos: *Mater Matuta, te precor quaesoque uti uolens propitia sies pueris sororiis.*

Los *pueri sororii* serán el fundamento de toda la explicación. Esta expresión —imaginaria— de la plegaria arcaica no significaba "hijos de las hermanas", sino "adolescentes". En efecto, el señor Rose, después de consultar con J. Whatmough, separa *sororius* de *soror* y ve en este vocablo el derivado del tema **soros-,* adoptado de una raíz indoeuropea no comprobada, **swer-,* doblete de **swel,* "hinchar, abultar, inflar", que no se conoce con certeza sino en germánico (alemán, *schwellen,* inglés, *to swell*). Ahora bien, la pubertad y la adolescencia, así como la maduración de los granos, ¿no se caracterizan por presentar diversos "hinchamientos o abultamientos", especialmente en el caso de las jovencitas?[23] De esta manera se obtiene una significación plausible para este rito que, de otra manera —dice Rose—, sería absurdo: en la fiesta de una diosa cuyo nombre, por otra parte, está emparentado con *maturescere,*[24] las *bonae matres* le pedían sencillamente que favoreciera el crecimiento de los adolescentes. En suma, desde Ovidio hasta Halberstadt, los romanos y los latinistas no han dejado de reflexionar y de quebrarse la cabeza a partir de un contrasentido.

Rose presentó no menos de tres veces esta explicación, y no sin razón: con ello nos da un buen ejemplo de la impasible temeridad de la escuela de la que él era el más distinguido representante. Pero, ¡cuánta inverosimilitud! Primero, el postulado básico

afirma que las damas romanas ya no entendían en absoluto el sentido ni la intención de lo que hacían o decían en ese rito y que, gracias a los *Wald-und Feld-Kulte* y a *La rama dorada,*[*] y gracias, sobre todo, al *mana* melanesio, los modernos pueden aclarar retrospectivamente este sentido y esta intención. Nada es más peligroso que permitirse semejante libertad: los primitivistas rivalizan, por cuanto se refiere a la arbitrariedad, con los trabajos de los epígonos que desacreditaron, hace tres cuartos de siglo, la mitología naturalista. Segundo, la expresión *pueri sororii,* como toda la fórmula de esta plegaria, no es sino una invención del filólogo inglés, que no se preocupa de darnos las razones que le confieren, según él, *"a tolerably high degree of probability"*. Tercero, a pesar de J. Whatmough, un doblete romano **suer-* de **suel-* no es admisible, y el adjetivo *sororius,*[25] allí donde está auténticamente comprobado, así como el argótico verbo *sororiare,*[26] se explica bastante bien por "la hermana" sin que sea necesario recurrir al monstruoso **soros,* "hinchazón, abultamiento" (el cual más bien sería, refiriéndonos a lo inanimado, **sorus, *soreris*). Cuarto, ¿qué razón podemos imaginar, en la fórmula ritual, para sustituir con el **sororii* de Rose la expresión usual y antigua *adolescentes* con la exaltación de las "hinchazones" glandulares de la pubertad? Quinto, dos de los tres textos de Plutarco puntualizan que las damas romanas "toman en sus brazos" (ἐναγκαλίζονται) a los niños por los que oran: esto se entiende sin dificultad de los niños de brazos, pero apenas resulta comprensible tratándose de muchachos y de muchachas.[27] Es verdad que al hábil filólogo no le cuesta ningún trabajo eliminar un detalle concreto tan perturbador: *"I suggest that Plutarch got his information in the Q. R.* [donde no aparece el molesto verbo] *from Verrius, that in the* de frat. amor [donde sí aparece ese verbo] *from hearsay, inaccurate memory, or some other inferior source, unless indeed* ἐναγκαλίζονται *is corrupt"*.[28][**] Realmente, esta facultad de tomarse tantas libertades resulta envidiable.

La expulsión de la esclava intrusa

El otro rito de las Matralia —que sin duda fue el primero en el tiempo— ha dado lugar a menos controversias.

Plutarco sugiere que el maltrato que se infligía a la esclava no era sino la ilustración de la prohibición a la que todas ellas estaban sujetas, σύμβολόν ἐστι τοῦ μὴ ἐξεῖναι,[29] prohibición que sólo a partir de este supuesto hay que justificar, y que él

* Georges Frazer, *La rama dorada,* FCE, México, 1944.

** "Sugiero que Plutarco obtuvo su información (que incluyó en las *Cuestiones romanas*) [donde no aparece el molesto verbo] de Verrio; la que incluyó en *Del amor fraterno* [donde sí aparece ese verbo], de oídas, de recuerdos imprecisos o de alguna otra fuente de información inferior, a menos que la palabra ἐναγκαλίζονται sea, en efecto, una corrupción."

justifica por medio de la *interpretatio graeca* de Matuta como Ino y con la querella legítima que esta última sostenía contra una esclava. Hasta hace poco, los antiguos y los modernos se han contentado con esta explicación que se vale del "símbolo". Ya Ovidio, en los *Fastos,*[30] al señalar la prohibición que aparta a las esclavas [del templo], ni siquiera habla del escenario de la expulsión, evidentemente porque tampoco él ve en esto más que la expresión sensible, una puesta en escena que no añade nada esencial ni diferente a la prohibición. Su más reciente comentador (1929), J. G. Frazer, al parecer no opina otra cosa: lo que es importante, a sus ojos, es la prohibición general. En cuanto a la única esclava que es introducida en el templo, golpeada y expulsada, se limita a señalarla como *"a curious exception to the rule",*[31] excepción que confirma espectacularmente la regla.

La prohibición general en sí misma no suscita ninguna dificultad: la Antigüedad griega y romana y, por lo general, las civilizaciones basadas en la esclavitud, presentan casos análogos a éste. La prohibición no hace sino probar que el culto a Matuta era un culto noble, del que la sociedad romana, en sentido estricto, se reservaba el beneficio.[32] Pero no resulta tan obvio que el escenario de la expulsión fuera solidario de esta prohibición. H. J. Rose (en 1924) y M. Halberstadt (en 1934) fueron los primeros que expresaron sus dudas al respecto, y el segundo las ha motivado vigorosamente.[33] Al observar que en el bien documentado expediente de los casos en que el acceso a un lugar consagrado está prohibido a seres que se consideran impuros o indignos —y habría que tomar la precaución de probar que tal escenificación tiene un valor ilustrativo y didáctico—, Halberstadt formula dos objeciones: primera, para que este género de prohibición fuera claro y eficaz no era necesario incorporar al culto ninguna expresión, ningún ritual simbólico: bastaba con que los interesados estuvieran advertidos oralmente o por escrito; segunda, el ritual simbólico tendría como resultado originar la mancilla o la impureza que se proponía evitar. En efecto, si sólo se trataba de advertir más enérgicamente a la gente servil, la introducción de una esclava en el templo habría dado muestras de una política ingenua y confusa. Por tanto, estos dos filólogos buscaron otras interpretaciones.

La fustigación de la esclava —según lo propone el primero de estos filólogos—[34] se parece más a un ritual de fecundidad que a una advertencia: pensemos en los muy conocidos elencos de casos —*"das Schlagen mit der Lebensrute",* como decimos desde las *Wald- und Feld-kulte*— en que, en efecto, unas mujeres son golpeadas, fustigadas y flageladas para favorecer en ellas las misteriosas operaciones de la maternidad. Diez años después, el señor Halberstadt probó que esta exégesis al estilo de Mannhardt no era satisfactoria:[35] en semejante contexto son las personas maltratadas y no las flagelantes las que se benefician en su carne con la violencia que se les inflige, y las matronas, en la fiesta de Matuta, no hubieran querido, en el mejor de los casos, sino favorecer

la fecundidad de sus esclavas, lo cual es poco probable. ¿Habrá que suponer que la esclava no figuraba allí más que como sustituta de las matronas, pues éstas consideraban inconveniente dejar que las fustigaran, pero que se reservaban por medio de una transferencia mística el beneficio del rito? El ejemplo de las Lupercalia, en que las damas romanas se complacían en ofrecer sus cuerpos a las fustas de cuero de chivo,[36] basta para comprobar que el supuesto inconveniente no entraba en sus consideraciones. Se podría agregar que los romanos, aunque sólo fuera por las Lupercalia, conocían bien estos rituales de fecundidad, y que si éste hubiese sido el motivo de las Matralia no se habrían equivocado al respecto y no habrían buscado otra justificación de esos rituales.

El señor Halberstadt fue menos acertado en su propia especulación que en su crítica. Al apartarse de la tentación de establecer otra analogía —con los rituales del chivo expiatorio, tales como "la expulsión del Hambre", βουλίμου ἐξέλασις, que Plutarco describió sumaria pero claramente respecto a Queronea—,[37] Halberstadt interpretó y orientó el primer rito de las Matralia en el mismo sentido que el segundo, buscando relacionarlo con las nodrizas. Por tanto, trajo a colación algunos rituales griegos en los que intervienen, aunque muy indirecta y episódicamente, las nodrizas de Dionisos: las Carila de Delfos,[38] la fiesta de Dionisos en Alea de Arcadia.[39] Basta con leer sin prejuicios las descripciones de estos dos rituales griegos para tener una idea de todo lo que los separa de los hechos romanos: en Alea se fustiga a unas mujeres, al igual que se hace con los efebos espartanos en la fiesta de Artemisa Orthia, sin rito de expulsión;[40] en Queronea, para expiar la maldad que el rey del país cometiera en otro tiempo durante una gran hambruna en perjuicio de una jovencita llamada Carila, la ceremonia novenal de expiación es presidida por el rey en funciones: éste reparte harina y legumbres a todos los que acuden a la ceremonia; cuando acaba este reparto, el rey arroja su zapato a una figurilla que representa a Carila; luego, la principal de las Tiadas —único vínculo de todo esto con Dionisos— toma la figurina, la lleva a la barranca donde la jovencita, después de haberse colgado había sido enterrada, le ata una soga al cuello y la entierra.

Cada una de las proposiciones que hemos analizado, tanto para el primero como para el segundo rito, contiene por lo menos un artificio que la hace poco verosímil. Además, aun cuando varios autores procuran armonizar las interpretaciones de ambos ritos —Rose, por medio de las flagelaciones fecundantes; Halberstadt, por medio de las nodrizas de Dionisos—, la solidaridad que proponen no deja de ser con toda evidencia artificial. En fin, ninguna de esas interpretaciones toma en cuenta lo que nos enseñan los otros dos datos: el nombre de Mater Matuta y la fecha de las Matralia. Cuando Halberstadt afirma que Mater Matuta es la diosa de las nodrizas, lo que hace es imponerle desde fuera un uniforme confeccionado a la medida de su explicación

del segundo rito, y no intenta siquiera conciliar esta función con el nombre de la deidad. Cuando Rose convierte a Mater Matuta en una diosa de la fecundidad es también como consecuencia de la extraordinaria traducción que él hace de la expresión *pueri sororii,* que, por principio de cuentas, no es sino un producto de su invención. Todo ocurre como si desde Hild hasta Rose los exegetas hubieran aceptado implícitamente que la gesta de las *bonae matres* en el segundo rito se basta a sí misma, y como si Mater Matuta no figurara allí sino para presidir esa gesta, sin orientarla, sin contribuir a dar un sentido particular a las muestras de afectuosa atención que se prodiga a los niños, así como tampoco a la especificación de estos niños como "sobrinos".

Como siempre, es necesario proceder en sentido inverso y obtener una visión panorámica que, al justificar solidariamente todos los datos, ponga de manifiesto la utilidad o la necesidad de cada cual para un fin diferente. Consideremos, pues, lo que en el expediente ha recibido el peor trato o ha sido más descuidado, a saber: el nombre y la fecha. Y, en primer lugar, el nombre: ¿qué significa *Mater Matuta*?

Mater Matuta, la diosa de la aurora

En la práctica romana, para el "romano medio" de los tiempos que conocemos, Mater Matuta es la diosa de la aurora o la Aurora personificada. El derivado, muy clásico, *mātūtīnus,* no significa en absoluto sino "relativo a la mañana naciente", así como *uespertīnus* sólo se refiere a la noche. Ahora bien, ninguno de los adjetivos latinos terminados en *-īnus* (*diuinus, libertinus, equinus, Latinus,* etc.) cambia, cualquiera que sea el concepto al que simplemente se refiere.[41] *Matutinus y uespertinus,* ¿no figuran en textos anteriores a Cicerón? Pues bien, entonces no fue él quien los creó, pues este autor emplea estos adjetivos con una simplicidad que sugiere un uso corriente, y la formación del segundo, análogo al primero, debe de ser más bien popular. La primera mención de la diosa Matuta en la literatura se encuentra en el Libro Quinto de Lucrecio (véase 650):[42] allí no es sino una designación poética de la mañana naciente, que adopta en este pasaje un carácter tan "viejo" y tan "estereotipado" como "el carro de la Aurora" de los escritores franceses del Gran Siglo, y el poeta ateo Lucrecio seguramente no empleó este nombre de la diosa sino conformándose al sentido que se le transmitió.

¿Por qué razón y por qué medios este valor de Matuta que no admite dudas ha sido objetado desde hace tres cuartos de siglo por algunos autores? La razón, al parecer, es muy simple: Matuta-Aurora ha participado del descrédito general de la mitología naturalista. Y para que esto no sucediera hubiera sido preciso que fuera otra cosa, una deidad más dócil para dejarse conducir por las vías nuevas de la ciencia de

las religiones. Un empleo intemperante de la lingüística ha proporcionado, no un medio, sino dos por lo menos, para llevar a cabo esta desviación.

La familia de palabras a la que pertenecen *Mātūta* y *mātūtīnus* es muy extensa. Por otra parte, incluye el adjetivo arcaico *mānus,* "bueno", con su opuesto *immānis* y el nombre de los *Mānes,* el antiguo neutro convertido en adverbio, *māne,* "temprano", el adjetivo *mātūrus,* "maduro", y sus derivados. A fines del siglo pasado, el lingüista M. Pokrovskij estudió a fondo esta familia de vocablos[43] y demostró que el valor que hay que atribuir a la raíz *mā-,* a partir de la cual se derivaron estos diversos conceptos, es el de *passen, angemessen sein,* "estar a punto": un vegetal, un organismo "a punto", una estación propicia, etc., son o están *maturus, -a, -um;* algo que llega "a punto", un ser que coincide con su destino, etc., es *manus, -a, -um* (y de allí provino el sentido general de "bueno"); el tiempo esperado para la reanudación de las actividades que se suspenden durante la noche, "el despuntar del día", es *mane* y está presidido por *Matuta*.

Pero una vez que se han reconocido estas filiaciones, que se desprenden de un mismo núcleo originario, nada permite establecer arbitrariamente otras filiaciones transversales, y mucho menos hacer cambios entre los valores de tal o cual término de la familia de palabras; cada uno de estos términos ha adquirido un significado preciso, fijo, y no puede, so pretexto de parentesco etimológico, recibir el significado de ninguno de los demás. En francés, *pommade, pommeau* y *pommette* se derivan por igual de *pomme:* el cosmético llamado "pomada" se preparaba al principio con pulpa de manzana, y la perilla de la silla de montar, así como los pómulos de la cara evocan de dos maneras diferentes la forma de la *pomme,* de la manzana; pero, ¿a quién se le ocurriría establecer un camino directo desde *pommeau* hasta *pommade* o desde *pommade* hasta *pommette*? Sin embargo, es en una falta de este género en la que han incurrido a veces los etimólogos de la Antigüedad. Ahora bien, este error, excusable en ellos, lo han renovado los modernos, en quienes apenas resulta admisible. En la familia de los derivados de *mā-, maturus* es "maduro"[44] y no "bueno", a pesar de *mānus;* y a pesar de san Agustín[45] —o de sus fuentes—, y a pesar de Rose,[46] *Matuta* no tiene que tomar prestado su significado al otro derivado secundario del derivado primario **matu-,* a *maturescere*. A despecho de las tres noticias confusas que encontramos en el texto de Pablo el Diácono bajo el rubro *"Matrem Matutam", "mane", "Mater Matuta",* y que se remontan hasta Verrio Flaco,[47] *Matuta* no tiene por qué cambiar su valor propio por el de "Buena Diosa" o "Buena Madre" por la sola consideración del adjetivo *manus,* y mucho menos por los adjetivos célticos que se emparentan con esta palabra y cuyo sentido es el mismo.[48]

Por otra parte, los sabios que escriben sin inmutarse que Mater Matuta primero fue un equivalente de "Bona Dea" y que al ya no entenderse su nombre fue "transformada" en una diosa de la Aurora, me parece que atribuyen demasiada plasticidad a

los hechos religiosos y a los cultos. Una diosa de la Aurora no se improvisa con tanta facilidad a partir de otro tipo divino. Estilete o lápiz en mano, Verrio Flaco y sus émulos de hoy podían establecer esquemas de evolución que, por otra parte, se abstienen de comunicarnos. En la realidad concreta de la religión, el conservadurismo religioso de esos romanos —que dejaron que murieran de anemia tantos cultos y sacerdocios sin preocuparse por rejuvenecerlos— difícilmente habría permitido cualquier metamorfosis en la devoción tradicional de los fieles o en la rutina de la fiesta. Desde los orígenes hasta el principado, el panteón propiamente romano, al margen de las asimilaciones griegas, presenta menos síntomas de cambio de lo que desearía o aceptaría con excesiva facilidad la impaciencia de los filólogos.

A decir verdad, relativamente pocos autores han seguido esta vía hasta el final. Un espíritu tan fuertemente influido por el mannhardtismo como W. Warde Fowler se limitó, en 1899, a emitir una duda sobre el sentido tradicional, auroral, de Matuta;[49] J. G. Frazer, en su comentario a los *Fastos* (1929) no llegó tan lejos en esto, y se alineó,[50] no sin una perceptible renuencia, con las *"good modern authorities"* que aceptan que nuestra diosa sea la Aurora: me refiero a K. O. Müller, T. Mommsen, L. Preller, G. Wissowa, y hasta A. von Domazszewski. No han pensado otra cosa J. A. Hild, en el *Daremberg et Saglio* (1904),[51] Link en su *Pauly-Wissowa* (1928),[52] C. Koch en su *Gestirnverehrung* (1931)[53] y M. Halberstadt en su monografía (1934).[54] Pero los manuales franceses publicados recientemente (A. Grenier, 1948; P. Fabre, 1955) son menos prudentes, e incluso del todo imprudentes,[55] y Matuta ha encontrado un innovador francamente resuelto en la persona de Rose:

> Que Mater Matuta —escribe este último— haya sido una diosa de la Aurora, como se ha afirmado a menudo,[56] yo estaría dispuesto a creerlo cuando viera una razón para suponer un culto a una diosa de la aurora y no una pura apariencia como la de Eos o la Aurora en la mitología, ya sea de Italia o de Grecia.

Henos aquí de nuevo en plena filología caprichosa: el adjetivo *matutinus,* la *Matuta* de Lucrecio, no cuentan para nada según Rose; para él ya no se trata de "hechos", sino de "suposiciones" que habría que apoyar con "razones". Y, sobre todo, henos aquí en la raíz misma de la ilusión fundamental a la que hay que oponer la áspera verdad: en su estructura social y en su religión, la Roma arcaica no tenía con su vecina Grecia la afinidad, la solidaridad particular que imaginan Rose y otros muchos latinistas y helenistas. La tradición humanista, nuestra formación de liceo y de universidad que vincula estrechamente —y con sobrada razón por lo que se refiere a las épocas gloriosas— las dos civilizaciones llamadas "clásicas", es mala consejera en cuanto a la

apreciación de los orígenes. En el siglo pasado seguramente significó un gran progreso dejar de escribir "Júpiter", "Minerva" y "Diana" en las traducciones de los textos de Homero o de Eurípides; hoy es necesario que no pensemos en "Eos" cuando estudiamos a Matuta. En compensación, es necesario que las jóvenes generaciones de latinistas se esfuercen para situar las ideas y las cosas de la más antigua Roma en el marco comparativo que la lingüística sugiere desde 1918,[57] marco del que medio siglo de investigaciones ha trazado los grandes lineamientos. En materia de religión, sobre todo, es la India védica la que en virtud de algunas analogías impresionantes, numerosas y estructuradas, nos da la clave de muchos hechos romanos de importancia mayúscula. Ahora bien, una de las figuras femeninas más influyentes del *R̥gVeda,* por no decir del *Atharva,*[58] es precisamente la diosa Aurora, Uṣas: comparada con una madre para nosotros, los humanos (7, 81, 4), y concebida también como madre de los dioses, *mātā́ devā́nām* (1, 119, 19), se le invoca o celebra con mucha frecuencia. Por tanto, no se debe tomar como pretexto la inconsistencia de Eos para rechazar *a priori* la autenticidad de una diosa Aurora en el Lacio.

El significado de las Matralia

Si Matuta es la diosa encargada de inaugurar las horas "matutinas", entonces la fecha de su festividad adquiere gran importancia: el 11 de junio precede un poco al solsticio de verano, es decir, el día en que la relación del tiempo diurno con el tiempo nocturno en lo que para nosotros es "un día de 24 horas" empieza a invertirse. Desde el solsticio de invierno, y a todo lo largo del equinoccio de primavera, el tiempo diurno no ha dejado de aventajar a la noche y la aurora no ha cesado de morder a las tinieblas, apareciendo cada vez más temprano. Pero he aquí que en junio esta ganancia cotidiana se aminora y se hace imperceptible, hasta el solsticio de verano, en que entonces se transforma en una desventaja cotidiana, en un retroceso de la aurora, perceptible apenas al comienzo, pero que luego adquiere dimensiones considerables durante el equinoccio de otoño para culminar en el solsticio de invierno.

Por supuesto, el solsticio de verano, que se sitúa para nosotros el 21 de junio, no caía en un día fijo en los calendarios lunisolares, deficientemente calculados, anteriores a Julio César: la fijación de meses contados con demasiado margen de menos distaba mucho de dar un total de "días de 24 horas", y estos días no coincidían con la duración exacta, astronómica, de una revolución solar y, para restablecer la correspondencia, o por lo menos para impedir el escándalo de un verano calendárico que se prolongara, por ejemplo, hasta el invierno natural, había que recurrir de vez en cuando a hacer correcciones, es decir, a efectuar intercalaciones más o menos amplias

según el número de años que se hubieran dejado pasar sin ajuste. ¿Fueron periódicas estas intercalaciones en todas las épocas? ¿Se hicieron en forma de días o de meses suplementarios? No, por cierto; pero debieron de tender a serlo, de manera que permitieran delimitar con precisión el tramo de calendario en el que podían variar razonablemente los grandes momentos de la carrera anual del sol: los equinoccios y los solsticios. Por último, estas correciones se hicieron cuando la reforma juliana del calendario redujo cuanto era posible la zona de movilidad.[59] ¿Cómo ha funcionado este sistema en la realidad de la historia? Se cita de buen grado una separación bastante considerable —cerca de cuatro meses— que comprueba para el año 191 a.C., la referencia de Tito Livio a un eclipse que este autor sitúa el 11 de julio, mientras que el cálculo demuestra que debió registrarse el 14 de marzo.[60] Pero se trata sin duda de un caso extremo, monstruoso, cuya causa fue el prolongado desarreglo de un mecanismo por lo general mejor controlado. Sería abusivo a todas luces concluir de lo anterior que el calendario republicano de Roma no se relacionaba con las estaciones, puesto que numerosos hechos comprueban lo contrario: la estación guerrera cuyo marco eran los rituales guerreros de marzo y de octubre no podía caer normalmente en otra estación, incluso si, por negligencia o por superstición, ocurrió excepcionalmente que los pontífices dejaran a la deriva el calendario durante un número excesivo de años consecutivos. Unas fiestas como las Consualia y las Opiconsivia, que se refieren al almacenamiento de las mieses; las Volcanalia, cuyo fin es conjurar los incendios que causan los fuertes calores, y otras muchas que caen en fechas fijas, *statae, statiuae,* en el calendario se vinculan necesariamente al curso real de las estaciones. El Jano que dio su nombre a enero es el dios de los comienzos, de las transiciones: por tanto, su mes no podía, salvo excepción, alejarse mucho de la "transición", del comienzo que constituye el solsticio de invierno. Por consiguiente, debemos pensar que en los primeros siglos de la República, cuando la práctica de la religión era sin duda más exigente que en los últimos, la autoridad competente cuidaba, mediante la inserción de "cojinetes" de tiempo bastante frecuentes, que la discordancia entre el transcurso del calendario y el curso solar, entre las fechas de las fiestas de valor estacional y la realidad de las estaciones se mantuviera dentro de límites aceptables y moderados.

Esto era verdad en especial para los solsticios, por lo demás muy fáciles de determinar por mera observación:[61] no dependía de los calendarios que los días más cortos del año, *angusti dies,* no se situaran inmediatamente en la proximidad del solsticio de invierno real, *breuissima dies, bruma.* La diosa que interviene a propósito de esa circunstancia y que los lleva en su nombre, Diva Angerona, tiene su festividad, las Divalia, en el periodo en que se espera que caiga: el 21 de diciembre. En la época más antigua, cuando las definiciones teológicas eran aún muy claras para todos, ¿de qué manera el sentido práctico de los romanos hubiera podido acep-

tar por mucho tiempo que esta fiesta, con su diosa, se desplazara a la deriva hacia la primavera?

Abstengámonos entonces de exagerar, en virtud de la extrañeza del año 191 a.C., la libertad de movimiento del calendario republicano romano: éste estaba saturado, desde el principio y por su destino, de fiestas esencialmente estacionales vinculadas a los acontecimientos inaugurales, a las culminaciones, a los límites y a las particularidades de las estaciones reales. Además podemos confiar en los campesinos latinos: las correcciones al calendario, quizá por tanteo, quizá aproximadamente periódicas, conservaban todo lo anterior con suficiente disciplina. Por tanto, que los eruditos modernos no se escandalicen cuando se dice, para abreviar, que Angerona era "la diosa del solsticio de invierno" o que la fiesta de la Aurora precedía sólo unos cuantos días al solsticio de verano. La inexactitud disminuye, en efecto, cuando de manera verbal la trabazón de los viejos solsticios ocupa el lugar adecuado en el ámbito del tiempo republicano, y no cuando se le atribuyen cursos disparatados, alejados de su culminación. Roma gozaba de sentido común.[62]

No es ciertamente por azar que la fiesta de la Aurora esté ubicada así, como tampoco lo es que el 11 de diciembre, es decir, seis meses después, día por día, una fiesta consagrada al sol[63] preceda en las mismas condiciones al solsticio de invierno. Y sabemos de antemano en qué sentido debemos interpretar esta localización en el tiempo: en Roma, menos que en ningún otro lugar del mundo, una fiesta, *feriae, festus dies,* no puede ser desinteresada: con ella y por lo que se hace en ella los celebrantes procuran obtener un resultado, esperan influir sobre la marcha de acontecimientos deseados o temidos, que o bien dependen de la disposición actual de una divinidad, o bien obedecen a gestos o a palabras enseñados o practicados en otro tiempo por una divinidad o por un gran antepasado. En las Matralia, en la disminución de la actividad de la Aurora y en vísperas de su prolongado retroceso, ¿qué otra cosa puede desear la sociedad si no es ayudar a la diosa a realizar una tarea que se convierte para ella en algo cada vez más difícil? A esta finalidad deben obedecer las escenas cuya mímica realizan las celebrantes: éstas reproducen en el templo lo que la diosa hace en el cielo. Y así como el servicio dedicado a la diosa cada mañana se divide en dos acciones —una negativa, que consiste en expulsar a la oscuridad que indebida pero necesariamente ha invadido el cielo, y la otra positiva, que consiste en recibir al joven sol madurado detrás del horizonte y en manifestarlo—, las celebrantes "representan" asimismo dos escenas: expulsan violentamente del templo a una esclava a la que ellas han introducido allí indebidamente y dan muestras de afecto, solicitud y respeto a unos niños. De esta manera el simbolismo resulta claro de inmediato y se extiende sin dificultad a dos detalles característicos de la fiesta: si las celebrantes en ambos ritos son múltiples, probablemente numerosas, ello no se debe, sin duda, a que representan a

"la Aurora en sí", sino que debe atribuirse a que simulan a la multitud de las auroras particulares cuya sucesión inaugura los días del año o del tiempo indefinido. Si las celebrantes en el segundo rito no acarician y encomiendan a la diosa a sus propios hijos, sino "a los de otra", más exactamente a los de sus hermanas (¿o hermanos?), es sin duda con objeto de significar, por una parte, que la Aurora, al disponer sólo de un breve momento, no puede generar ella misma al sol, sino que únicamente lo acoge después de que otra entidad de la misma índole que ella lo ha gestado; por otra parte, el gesto también significa que la Aurora y la madre real del sol, quienquiera que sea ella, colaboran en armonía.

Ésta no es, no puede ser más que una hipótesis, ya que la mitología de Matuta ha desaparecido como tal con el conjunto de la mitología romana; sin embargo, constituye una hipótesis natural, puesto que se limita a leer la huella que la mitología ha dejado en los ritos y a esclarecerla, a la vez por la definición —la del nombre mismo de la diosa— y por la necesidad concreta que la fecha de su fiesta anual pone de manifiesto.

La Aurora védica

Esta reconstitución encuentra un apoyo completo y coherente si, más allá de la Eos griega, se considera a la Aurora védica, esa Uṣas que evocábamos hace poco y de la que sus himnos hablan tanto.[64] Los himnos hablan más de ella que los rituales, pues Uṣas carece de culto propio. Es verdad que recibe invocaciones u ofrendas en diversas circunstancias, en las liturgias de la mañana o en los rituales de matrimonio, pero siempre lo hace al lado de otras divinidades. El número de himnos que se le dedican (veinte para ser exactos), sin hablar de las numerosas menciones que se hacen de ella en el resto de la colección de himnos, nos hacen pensar, no obstante, que su culto no siempre estuvo asociado al de otras divinidades.

En los himnos, como es costumbre, no se relata ningún "mito de la Aurora" como tal. La función cotidiana que ella desempeña da lugar a muchas expresiones metafóricas, la mayoría de las cuales al parecer no aluden a relatos coherentes y ni siquiera a representaciones consistentes, sino que son simples juegos de retórica por los que los autores, incluso a veces en el interior de un poema, no se preocupan ni tendrían por qué preocuparse por conservar la coherencia. Por lo que se refiere a su apariencia, por ejemplo, si por lo general se trata de una mujer joven, a veces se le figura como yegua y, más a menudo, como vaca. Sin embargo, algunas representaciones se imponen estadísticamente a nuestra atención. Ante todo nos impresiona la frecuencia de sus denominaciones en plural: se habla lo mismo de las Auroras que de la Aurora, de las Hijas del Cielo (4, 51, 1 y 10) que de la Hija del Cielo, y eso a veces en las estrofas consecutivas de un mismo himno.

> Se le invoca —escribe Louis Renou—,[65] ora en singular —se trata entonces, ya sea de la Uṣas actual, nacida más recientemente, o de las Uṣas concebidas genéricamente—, ora en plural: son las "Uṣas continuamente sucesivas" *(śáśvatī)* cuyo conjunto forma una entidad a la vez joven y de antigüedad inmemorial […]. La Uṣas que se invoca no parece tener en ninguna parte más posición privilegiada que la resultante de la invocación misma […].

"Las Auroras" constituyen así un grupo que equivale a la Aurora y se les invoca colectivamente en la primera plegaria del día, como si todas ellas participaran en la acción de cada cual. De igual manera se comportan en Roma, como lo hemos visto, las numerosas celebrantes que juntas actúan y remedan las tareas de la única Mater Matuta.

Otra expresión muy natural se repite a menudo: puesto que uno de los aspectos del fenómeno auroral consiste en disipar las tinieblas que desde hacía algunas horas se enseñoreaban del cielo, los poetas hablan con frecuencia de hostilidad. No se trata de una lucha entre iguales, por cierto: la Aurora (o las Auroras) se limita(n) a hacer retroceder, a expulsar a la oscuridad, *támas,* apenas personificada pero cargada deliberadamente de epítetos desagradables. Uṣas, por ejemplo, "hace retroceder la informe negrura" (*bā́dhate kṛṣṇám ábhvam, ṚgVeda,* 1, 92, 5). "Al hacer retroceder la hostilidad, las tinieblas, la Aurora, Hija del Cielo, ha llegado con la luz" (ápa *dvéṣo bā́dhamānā támāṃsi,* 5, 80, 5). "Así como un arquero valiente [ahuyenta] a los enemigos, ella hace retroceder las tinieblas *[ápa …bā́dhate támaḥ]* tal como un rápido conductor [de carro de guerra]" (5, 64, 3); "las Auroras, al encabezar el alto sacrificio, hacen retroceder, apartándolas, a las tinieblas de la noche" (*ví tā́ bādhante táma ū́rmyāyāḥ,* 6, 65, 2); "la Aurora marcha, diosa, haciendo retroceder *[bā́dhamānā]* por la luz todas las tinieblas, los peligros; he aquí que se han mostrado las Auroras brillantes […], la tiniebla se ha ido a Occidente, la desagradable" *(apācī́naṃ támo agād ájuṣṭam,* 7, 78, 2 y 3). Así, la oscuridad se asimila al enemigo, a la monstruosidad *(á-bhva),* al peligro que la Aurora, o la tropa de las Auroras —ellas mismas calificadas de *aryápatnīḥ* (7, 6, 5), *supátnīḥ* (6, 44, 21)—,[66] hace retroceder y ahuyenta a lo lejos (nótese la frecuencia de la raíz *bādh,* que significa "eso"). Es exactamente lo que "representan" también, en el primer rito del 11 de junio, las *bonae matres* de Roma cuando expulsan a una esclava que, presente de manera indebida en el templo de la Aurora, debe simbolizar allí, por oposición a ellas, el elemento malo o mal nacido de la sociedad, al mismo tiempo que al "enemigo" cósmico de la diosa.

En cuanto al otro aspecto, positivo, de la obra de la Aurora, es decir, sus relaciones con el sol y con la luz, los poetas védicos lo expresan, como lo hemos dicho anteriormente, valiéndose de numerosas imágenes —sobre todo en términos de parentesco— que sería inútil pretender concordar y cuya mayor parte, empleadas sólo una o dos veces

(algunas de ellas en fórmulas enigmáticas), no se refieren de ningún modo a una tradición mitológica. Así, en un texto significa, quizá, que es hija de la noche (3, 55, 12); en otro, que “el gran sol la engendra” (2, 23, 2); otros textos afirman que ella es la esposa o la amante de Agni, el Sol. Aisladas y triviales, estas imágenes no dan testimonio de representaciones estables. Algunas, que aparecen con mayor frecuencia, son también demasiado naturales para tener alguna importancia. Así, por ejemplo, a menudo se califica a la Aurora de *divó duhitṛ́,* “hija del cielo” (y no, por más que se le haya llamado así, de “hija del sol”); ella es madre (4, 2, 15; 5, 47, 6), madre de la plegaria (5, 47, 1) y, a veces, del sol o de la luz, y hasta —según la expresión de Louis Renou— “una especie de madre universal, una Aditi, señora del mundo, llamada *mahī,* (5, 45, 3)”,[67] y esto se explica sin duda por la misma razón analógica que hace que la Aurora romana sea Mater Matuta, a quien se festeja en las *Matralia*.

Pero existe por lo menos una expresión más original, cuya recurrencia estadística bastaría para probar su importancia en la concepción védica de Uṣas: *ella es la diosa hermana por excelencia.* En el *ṚgVeda,* la palabra *svásṛ,* “hermana”, aparece en trece ocasiones aplicada a una divinidad: once de esas veces se trata de Uṣas o de una divinidad a la que se llama hermana de Uṣas.

Es con una divinidad de su mismo estilo, Rātrī, la Noche, con la que Uṣas forma una pareja “de hermanas” especialmente estrecha e importante: de los once textos que acabamos de mencionar, seis de ellos se refieren a Uṣas como hermana de Rātrī, o a Rātrī como hermana de Uṣas; en el caso gramatical dual, en cinco de estos ejemplos, la expresión “las dos hermanas” designa tres veces a Uṣas y a Rātrī, y dos veces al Cielo y a la Tierra. Por otra parte, ya sea en compuestos de doble dual (*náktoṣā́śā,* cinco ejemplos; *uṣā́sānaktā,* diez ejemplos), o bien en dos casos duales juntos, pero cuyos términos se hallan separados (*uṣā́sā… náktā,* dos ejemplos), o bien en la forma dual de uno de los dos nombres que, por tanto, equivale por sí mismo a la pareja (dual de *uṣás,* cuatro ejemplos; dual de *nákta,* dos ejemplos), el nexo entre las dos “hermanas” Noche-Aurora se encuentra vigorosamente acentuado.

Y no se trata de un artificio del lenguaje ni de un clisé poético: por fundamental que sea la antítesis sombra-luz, la Noche y la Aurora védicas actúan míticamente una contra la otra como hermanas respetuosas y devotas, como se ha recalcado muchas veces. A. Bergaigne dice con gran finura:[68]

> Sin embargo, esta vaca negra [la Noche] que acaba de introducirse entre las vacas brillantes (10, 61, 4) se considera la hermana de la Aurora, hermana a la que ésta ahuyenta (1, 92, 11) y de la que se aleja (10, 172, 4; *cf.* 4, 52, 1), aunque también aquélla se aleja de su hermana (7, 71, 1) cediéndole voluntariamente el lugar (1, 124, 8; *cf.* 113, 1 y 2). Estas dos hermanas, *samānábandhū* (1, 113, 2), aun cuando se eclipsan una a la otra

(ibid.), no riñen entre sí y tampoco se detienen en el camino común en el que una sigue a la otra (*ibid.,* 3) y, aunque se oponen en su forma, comparten un pensamiento único *(ibid.)*. Son ciertamente aún la aurora y la noche que se designan en los versos 3, 55 11, las que adoptan su respectiva forma de mellizas: una refulgente, la otra negra. Ellas, siendo una sombría y la otra brillante (*cf.* 1, 71, 1), son, no obstante, hermanas.

Puede asombrarnos que al pertenecer la Noche invariablemente al mundo demoniaco y peligroso, la Noche divinizada sea, al contrario, una diosa favorable, la hermana de la buena Aurora, y que a una y a otra se les llame conjuntamente "las madres del *ṛtá",* del orden cósmico, ritual y moral (1, 142, 7; 5, 5, 6; 9, 102, 7). Algunos autores pensaron que en esto resultaba pertinente distinguir la Noche estrellada de las noches sombrías; pero A. Bergaigne ha observado con acierto que la Noche que se asocia a la Aurora, ya sea explícita o implícitamente, en los casos duales como *uṣā́sa, náktā,* al parecer no implica este matiz.[69] La explicación de esto radica en otro lado, a saber: en una característica que, muy acentuada en el himnario, esclarece la regla ritual de las *Matralia*. Y se trata de lo siguiente: desde el punto de vista de los hombres, la Noche y la Aurora comparten una tarea cuya importancia rebasa lo que las separa; la suya es una obra maternal. Estas hermanas son madres, y madres que colaboran entre sí; o bien *son, por un prodigio de fisiología, las dos madres de un mismo hijo,* el Sol o el Fuego celeste, o bien *la Aurora es partera y recibe al hijo de la Noche, y lo cuida a su vez*. He aquí algunos ejemplos de estas representaciones míticas de un mismo hecho cósmico.

Himno a Agni (1, 96):

5. La Noche y la Aurora, cambiando su color del todo, amamantan en común *[samī́cī]* a un único recién nacido. Entre el Cielo y la Tierra, él brilla a lo lejos [como] un joyel de oro.

Himno a Agni (1, 146):

3. Al dirigirse la una y la otra hacia su becerro común *[samānáṃ vatsám],* las dos vacas lecheras caminan distintamente, midiendo bien la distancia que no tienen que franquear [...].[70]

A veces el becerro también cambia de color al pasar de la Noche a la Aurora.

Himno a Agni (1, 95):

1. Dos vacas de colores diferentes, caminando derecho hacia su objetivo, una detrás de la otra, amamantan al becerro *[anyā́nyā vatsám úpa dhapayete].* Éste se vuelve amarillo cuando al lado de una de ellas no sigue sino su propia voluntad; brillante se le ve al lado de la otra, ornado de un hermoso brillo.

3, 55 (himno de enigmas que se refieren a diversos dioses, en que las estrofas 11-14 parecen aplicarse sin excepción a la pareja Noche-Aurora). Como suele suceder en la poesía védica, aquí figuran una al lado de la otra dos concepciones incompatibles: la Noche y la Aurora como hermanas (estrofa 11), pero también como madre e hija (estrofa 12); un becerro, sin duda el becerro que comparten y que ellas amamantan juntas (estrofa 12), pero también el becerro de una al que lame la otra (estrofa 13):[71]

11. Las dos hermanas gemelas *[yamíā]* se han revestido de colores diferentes, y una de ellas brilla mientras la otra es negra. La sombría y la que es color de rosa son dos hermanas *[svásārau]*.[72]
12. Ahí donde las dos vacas, buenas lecheras, madre e hija, amamantan en común [a su becerro], las invoco a ambas, en el sitio del *ṛtá*.
13. Al lamer al becerro de la otra, ella ha mugido [*anyásyā vatsáṃ rihatī́ mimāya*]. ¿A través de qué mundo ha ocultado la vaca su ubre? La *iḷā* [o *Iḷā*, personificada] se ha hinchado con la leche del *ṛtá*.
14. La multiforme se viste de bellos colores [...];[73] ella se mantiene erguida, lamiendo al becerro de tres semestres. Yo, que sé cómo hacerlo, recorro el ámbito del *ṛtá*.

A través de estas variantes, como lo hemos constatado, una idea maestra permanece invariable: la Aurora amamanta y lame al pequeño, que es, habido en común, el suyo y el de su hermana la Noche, o bien sólo el de esta última. Gracias a ello, este niño, el sol (el cual puede ser sustituido en las especulaciones sacerdotales por el fuego de las ofrendas), salido primero de la matriz de la noche, llega a la madurez del día para el bien de los hombres. Este mito, que reúne las nociones de "madres", de "hermanas" y de "hijo de la hermana", expresa en forma sensible el teologema que define el beneficio esencial que proporciona la breve Aurora: la reaparición de un sol o de un fuego que, sin embargo, la antecede en la medida en que ya se había gestado cuando la Aurora entró en escena.

Es sin duda este mismo teologema, en su forma más aceptable para las mentes positivas (la Aurora que recibe y acaricia al hijo de su hermana la Noche), y no en la forma enigmática y monstruosa que prefiere el *ṚgVeda* (las dos hermanas, la Aurora y la Noche, madres del mismo niño), el que estuvo presente en la concepción de Mater Matuta, de la Madre Aurora, en la época en que la frecuentación de los dioses griegos todavía no inducía a los romanos a desdeñar y a olvidar su propia teología. Aunque el mito correspondiente al teologema ha desaparecido, este último aparece invocado y comprobado por una regla ritual que traspone a los hombres o, mejor dicho aquí, a las mujeres, el comportamiento de la divinidad: en las Matralia, donde se honra a la Madre Aurora, las madres hacen con los hijos de sus hermanas[74] lo que esta hermana de la Noche hace con el Sol, hijo de la última.

La Aurora maternal

La concordancia entre Roma y la India védica, que se extiende incluso a la precisión en la que la Noche se convierte en *la hermana* de la Aurora —virtualmente a través del ritual romano, explícitamente en los himnos indostanos—, es extraordinaria. Y esta coincidencia se refuerza con el hecho de que, en estas dos mitologías, la hermana sombría sólo existe en función de su hermana luminosa: nada permite pensar, en efecto, que Roma haya conocido alguna vez una personificación práctica, un culto a la noche (Sumano es otra cosa), y Rātrī, según la expresión de Renou, no es "sino un pálido reflejo de Uṣas, sin individualidad propia".

En realidad, pese a la afinidad de este encuentro de Roma y de la India védica, el elemento más importante del teologema no es tanto la "hermandad" de las dos "madres del Sol" (la que lo madura en su seno y la que lo acoge y lo cría), como el principio que rige esta "dualidad". Tenemos la prueba de esto en India misma. Se ha demostrado en otros estudios, siguiendo la estela que dejara el memorable descubrimiento de Stig Wikander, que no sólo el grupo central de los héroes del *Mahābhārata* —los cinco hermanos Pāṇḍava—, sino muchos otros personajes del poema reproducen en su carácter, en su comportamiento y en su vida las características esenciales de los dioses de los que, según se declara, son los hijos o las encarnaciones: así como los Pāṇḍava, que son los hijos de los dioses canónicos de las tres funciones, se distribuyen entre éstas, así su medio hermano Karṇa, hijo del Sol, se anexó a dos representaciones míticas del Sol védico: su carro pierde una rueda en un combate (y este accidente le resulta mortal); pero, antes, él mismo tiene dos madres: una según la naturaleza, Kuntī, que lo abandona en cuanto nace y que será después la madre de los tres primeros Pāṇḍava, y la otra, madre por adopción después de este abandono… Y es sólo esta segunda madre, Rādhā, a la que él considera su auténtica progenitora. Kuntī y Rādhā no son hermanas, pero sí son las madres sucesivas del héroe solar.[75]

Que esto tiene que ver con una representación que por lo menos ya es indoirania está comprobado por el héroe solar de los iranios de Europa, es decir, de los últimos descendientes de los antiguos escitas, que son, en el Cáucaso, los osetas. Soslan (Sosryko), que en circunstancias diversas presenta características solares muy claras —sobre todo en su muerte, provocada por una rueda que es la trasposición mítica de una especie de rueda del día de San Juan ("la rueda del padre Juan")—, tiene también dos madres: se formó como embrión en una roca de donde lo extrajo al cabo de nueve meses la que lo criará, la que constantemente lo llamará "mi hijo que no he parido", una mujer que, como las *bonae matres* de las Matralia, le dedicará más atención y más afecto que a sus propios hijos. En esta tradición caucásica, la roca y Satana tampoco son hermanas, sino

sólo madres colaboradoras que se suceden una a la otra.[76] Estas variantes sólo consiguen hacer más notable el hecho de que el *alterius proles,* "el hijo de otra" al que acoge y acaricia la segunda "madre", haya recibido la especificación, tanto en el supuesto mito de las Matralia como en el *R̥gVeda,* de "hijo de la hermana".

De esta manera obtenemos una explicación solidaria y coherente de los cuatro elementos principales que forman parte del caso de Mater Matuta, y es así también como su fiesta se torna comprensible: las damas romanas animan, excitan y fortalecen a la Aurora en vísperas de la crisis que se inicia con el solsticio de verano; y llevan a cabo esta tarea valiéndose de la magia simpática, reproduciendo en la tierra los actos míticos que la Aurora realiza en el cielo y que se traducen ante nuestros ojos en los nacimientos de los días sucesivos. Pero, por supuesto, hemos de pensar que esta intención cósmica se duplica en otra: mientras ellas, las matronas, remedan la solicitud de la Aurora hacia su *alterius proles* mítico, el Sol, a la vez testimonian igual solicitud hacia los pequeños figurantes que llevan en sus brazos, sus sobrinos; y puesto que celebran la fiesta de una diosa de la que pueden esperar que escuche sus ruegos, le encomiendan estos sobrinos por los que, además de su hijo celeste, no puede dejar de interesarse en tanto que son sus hijos terrestres. Por otra parte, así se explican los exvotos maternales que se han encontrado en los sitios que ocupaban los santuarios que poseía Mater Matuta en las afueras de Roma, así como la asimilación Matuta-Lucina que se verificó por lo menos en uno de esos santuarios.[77]

II. MATRALIA, N o NP

A la señora Agnes K. Michels

Es a Theodor Mommsen a quien corresponde el mérito de haber conducido al más elevado grado de interés el estudio de los calendarios romanos, mismo que se ha convertido, como se repite a menudo, en una de las especialidades más prometedoras de las humanidades. La publicación de nuevas inscripciones y, sobre todo, el descubrimiento del calendario prejuliano de Ancio, único testimonio de cómo se efectuaba el cómputo del tiempo antes de Julio César, así como una cantidad enorme de análisis, reflexiones e hipótesis y, en última instancia, de debates, constituyen un dominio capaz de absorber por sí solo la entera actividad de un sabio. Sin embargo, hay que poner los pies en la tierra: a pesar de toda esta documentación y pese a todos estos reiterados esfuerzos, a la multitud de esperanzas y a algunas pretensiones, la mayoría de los problemas planteados por Mommsen y que él no pudo resolver siguen en pie, del mismo modo que varios de ellos que creyó haber resuelto hoy se plantean de nuevo. Y ello se debe a que, aun en Ancio, la información es tardía: no existen documentos confiables sobre los modos, seguramente diversos, como se efectuaba el cómputo antes del siglo I, y ya los eruditos romanos de la época de Varrón sólo podían hacer suposiciones y conjeturas al respecto. De esta suerte, esta cosa tan poco apreciada en el mundo de la erudición, el humilde sentido común, sigue siendo sobre muchos puntos nuestro mejor consejero.

Acabamos de ver algunos ejemplos de ello: por más que nos imaginemos determinados modos de corrección cronológica, de intercalamiento práctico entre los orígenes y el siglo I, hemos de comprobar que el calendario romano está saturado de fiestas estacionales que no tienen significado alguno si no se celebran en la estación o, más exactamente, en el momento de la estación del año al que se destinaron; que el ferial, por consiguiente, se concibió desde un principio en función de los periodos de la revolución solar; y por último, que en el tiempo normal las correcciones debían ser tales que la movilidad y, por tanto, la inexactitud en la datación anual de las fechas se redujeran al mínimo.[1]

Entre los demás problemas que permanecen sin solución podemos citar la distribución, desigual en extremo, de las fiestas a lo largo de los meses, cuyos casos más notables son los de septiembre y noviembre, en los que no se celebra ninguna fiesta tanto en el calendario de Ancio como en el juliano: las conveniencias de la vida rural,

por una parte, y la historia, una historia incognoscible, por la otra —quizá, por lo que se refiere a septiembre, se trata de lo que siguió a la abolición de la realeza—, son, sin duda, las responsables de este desequilibrio.

Podemos citar, sobre todo, el sistema que integran las anotaciones que se ponían a cada día del año y que se señalaban en los calendarios con letras o grupos de letras: *F (= fastus), C (= comitialis), N (= nefastus), EN (= intercisus), NP (= nefastus + ?), FP (= fastus + ?).* Con todo, sigue en pie la pregunta de qué son exactamente un día "fasto" y un día "nefasto". Condicionado por el significado que conservaremos para estas anotaciones, existe el problema, o, mejor dicho, existen los problemas que plantea su distribución en la sucesión de los días. Y siguiendo el mismo orden de ideas, existe el mecanismo de las letras nundinales, destinadas cada una a un día, que se suceden de la *A* a la *H,* y sobre cuyo valor no nos informa ningún texto antiguo.

En 1967, con el título de *The Calendar of the Roman Republic,* la señora Agnes Kirsopp Michels publicó una excelente actualización de estos calendarios. Ella no se abstiene de proponer allí algunas interpretaciones nuevas, pero tiene el gran mérito de no ofrecerlas nunca como soluciones definitivas. Su preocupación principal consiste en que los estudiantes se percaten de la insuficiencia de la documentación. Es así como el análisis del caso de la intercalación empieza con estas acertadísimas líneas (pp. 167-168):

> *For the historian it is perhaps less important to determine the precise length of the intercalary month, or the existence of an intercalatory day, than to find out how often intercalation took place and whether it followed a regular pattern. Modern scholars have expended enormous efforts on this problem, winding their way through intricated and detailed calculation to establish systems of intercalation. Unfortunately no two of these systems agree, and historians have had to accept one or another as the basis of a chronology. This lack of agreement in a field that has been studied for centuries suggests that the evidence now available is inadequate for a solution. Indeed, since the late nineteenth century no major effort has been made to solve the problem. All I hope to do in this discussion is to point out the reasons why the problem is difficult.**

* "Para el historiador quizá lo menos importante sea determinar la duración exacta del mes por intercalar, o la existencia de un día por intercalar, que averiguar cuán a menudo tuvo lugar la intercalación y si ésta siguió una pauta regular. Los estudiosos modernos han hecho enormes esfuerzos intentando resolver este problema, enfrascándose en intrincados y detallados cálculos, para establecer sistemas de intercalación. Por desgracia, ni siquiera dos de estos sistemas concuerdan y los historiadores han tenido que aceptar uno u otro sistema como base de la cronología. Esta falta de consenso en un campo del conocimiento que se ha venido estudiando desde hace siglos nos hace pensar que la evidencia disponible hasta ahora resulta inapropiada para hallar una solución al respecto. En efecto, desde fines del siglo XIX no se ha realizado ningún esfuerzo para resolver este problema. Lo único que me propongo hacer en este análisis es apuntar las razones por las que este problema es de difícil solución."

Todo el libro, impecablemente documentado, es de este cariz.

En el caso de las letras características, las Matralia mismas nos precipitan en dos círculos superpuestos de este dédalo de dudas. ¿Por qué, como la gran mayoría de las *feriae,* el día de las Matralia, el 11 de junio, es nefasto? ¿Por qué, casi el único entre estos *nefasti,* no se señala en algunos calendarios como *NP,* sino simplemente como *N*? Espero que se obtenga siquiera una débil luz que permita esclarecer el primer punto, a partir, por cierto, de una proposición que objeta —creo que erróneamente— la señora A. K. Michels. En cuanto al segundo punto, los paupérrimos datos de que disponemos sólo permiten desechar las explicaciones que se han propuesto, pero no bastan para elaborar otra que pudiera gozar de mayor probabilidad.

Las cualidades de los días

En *La religion romaine archaïque* (pp. 535-536) definí los lineamientos generales de este problema en unas cuantas palabras que aún me parecen válidas, procurando evitar toda polémica y sin preocuparme de los matices. He aquí ese texto ligeramente retocado:

> La clasificación de los días se hace en dos cuadros: *dies festi* y *profesti; dies fasti* y *nefasti,* en donde, respectivamente, se aplican las nociones de *feriae* y de *fas*.
>
> La segunda, *fas,* es una noción metafísica. **Los *dies fasti* son aquéllos que dan a la acción profana del hombre la base mística, *fas,* que le asegura las oportunidades de actuar bien; los *dies nefasti* son los que no le confieren esta base.**
>
> La palabra *feriae* no es más que descriptiva y primitivamente fue negativa. En sentido amplio, es un fragmento del tiempo que el hombre reserva a los dioses, ya sea con un acto cultual caracterizado o sin él; en consecuencia, los *dies festi* se atribuyen a los dioses y los *profesti* se dejan a los hombres para la conducción de los asuntos tanto públicos como privados (Macrobio, *Saturnales,* 1, 16, 2). Ésta es la antigua enseñanza, que posteriormente se alteró de maneras diversas, pues *feriae* recibió a menudo un contenido ritual positivo, del género de "fiesta", del que *dies festus* seguía exento, o, a veces, sucedió a la inversa. Pero eso no concernía sino a los teóricos: la casi totalidad de las *feriae,* y con ellas, de los *dies festi,* tenían un contenido religioso, ceremonial.
>
> Ambos cuadros, por tanto, son muy diferentes en cuanto a su principio: uno de ellos *(fasti, nefasti)* define los días desde el punto de vista de la acción humana y el concepto directo es favorable a esta acción; el otro cuadro *(festi, profesti)* los define desde el punto de vista de la propiedad divina y el concepto directo afirma esta propiedad. Pero, si **todos los *días festi*** son ***nefasti,*** la recíproca no es verdadera: otras razones místicas diferentes del respeto a la propiedad divina pueden desaconsejar al hombre actuar en ciertos días.

Las principales objeciones que se me han dirigido se refieren a las dos proposiciones que aquí se han impreso en **negritas.**

Los días *fasti* y los días *nefasti*

Con tal de no reincidir en el juego etimológico de palabras que hace derivar *fas* y *fastus* de la raíz del verbo *fari,* la articulación *fastus* o *nefastus* sigue siendo del tipo en cuyo interior podemos optar por diversas definiciones: por ejemplo, la de la señora A. K. Michels o la mía.

Por lo que a mí respecta, sigo pensando que los adjetivos *fastus* y *nefastus* tuvieron primitivamente la misma connotación y la misma extensión que el sustantivo *fas,* del que son derivados: *fas*[2] (sin declinar y sin plural: sólo *fas est*) es el fundamento místico firme e indiferenciado en el que toda acción humana (privada, pública, diplomática…) puede apoyarse con toda seguridad, no sólo desde el punto de vista de la justicia humana (*ius,* declinado, con su plural *iura,* derechos naturales o adquiridos), sino también de los planes divinos desconocidos o, más generalmente, de las fuerzas misteriosas de lo invisible: un día y, seguramente en la época primitiva, también un lugar o una ocasión será *fastus* o *nefastus* según proporcione o no estos fundamentos.

Al atenerse a las definiciones de Varrón —¿pero no están éstas destinadas simplemente a justificar la etimología por medio de *fari*?—, la señora A. K. Michels reduce la extensión de los conceptos *fastus* y *nefastus* estrictamente a las acciones del derecho civil y circunscribe su empleo, en todos los tiempos, a calificar los días: es *fastus* un día en que los romanos están justificados para *lege agere,* es decir, para hacer valer un *ius* o para expresarlo; es *nefastus* un día que no garantice al querellante ni al *iudex* este fundamento firme, y en el cual, por consiguiente, *non licet lege agere* (Cayo),[3] lo cual, en suma, constituye un caso particular del valor general que prefiero, pues aun cuando lo limita contribuye a confirmarlo en virtud de esta misma limitación, según mi parecer.

Los días *festi* y los días *nefasti*

Sobre este segundo punto, es decir, sobre la relación entre los días *festi* y los días *nefasti,* mi desacuerdo con la señora Michels es, por desgracia, irreductible. A lo sumo, yo sustituiría la expresión “todos los días *festi* son *nefasti*” con la expresión “los días *festi* son, como regla general y en principio, *nefasti (N o NP)”,* y añadiría que los raros casos que contradicen esta regla general deben considerarse excepciones suyas que se justifican precisamente como tales.

La estadística nos proporciona al respecto un primer indicio.

Primero, *nefasti:* los doce días de los idus,[4] uno de las calendas (o dos, pues las calendas de agosto eran de signo variable) y treinta y seis días nombrados en concordancia con una fiesta están señalados con las letras *NP* en el calendario prejuliano; cinco días de las calendas y seis días nombrados según las fiestas están señalados con la letra *N;* es decir, en total, sesenta (o sesenta y una) *feriae statiuae;*

Segundo, *fasti:* las cinco (o seis, con las de agosto) calendas restantes y un día nombrado (Feralia, 21 de febrero) están señalados con la letra F (con la variante misteriosa FP para las Feralia); o sea, en total, seis (o siete) *feriae statiuae;*

Tercero, para dos días nombrados (las dos Vinalia, 23 de abril y 19 de agosto), hay desacuerdo entre los calendarios, pero el calendario prejuliano los señala con las letras *F* (abril) y *FP* (agosto).

Esta proporción entre los días *F* y los días *N (NP)* —aproximadamente de uno a diez— no puede ser fortuita.

Por otra parte, ya sea que se atribuya a *(ne) fastus* el sentido limitado (jurídico) o el sentido amplio, es natural que los *dies festi (feriae),* por cuanto son días consagrados a las divinidades, estén al mismo tiempo vedados a la acción humana, es decir, que estén señalados con la letra *N* o las letras *NP:* es precisamente la situación normal, tal como resulta de la estadística. De manera que son los escasos días *feriae* señalados con *F* o con *FP* los que plantean un problema o, más bien, problemas diferentes para cada uno de los cuales se entrevé una solución independiente.

Primero, por lo que respecta a las calendas, resulta comprensible que los autores del calendario se hayan visto en apuros. En virtud de la regla general, como se trata de *feriae,* todas deberían ser *dies nefasti*. Pero constituyen *feriae* de un tipo especial: en los meses, las calendas son el comienzo y, como tales —sobre todo las primeras, las de enero—, están preñadas de una función "ominosa"; por consiguiente, la acción humana no sólo no debe omitirse en las calendas, sino que resulta necesaria para que esa jornada cumpla con esta función. Al parecer, la partición (cinco o seis *F,* seis o siete *N* o *NP*) puede explicarse en parte a partir de la siguiente observación: si, en principio, todas las calendas en tanto que comienzo están *in dicione Junonis* —unos cultos explícitos dedicados a Juno con un vocablo distintivo, que, ya sea que daten de antiguo o que sean más recientes, en todo caso son muy anteriores a los calendarios que ahora conocemos—, éstos no están señalados sino en las calendas de febrero (J. Sospita), de marzo (Lucina), de junio (Moneta) y de octubre (Sororia); ahora bien, estas cuatro calendas forman parte de las seis que están señaladas con las letras *NP;* por tanto, todo ocurre como si el nombre de la más augusta de las diosas hubiera prevalecido sobre el valor ominoso del día: la cualidad *F,* que resulta anormal para las *feriae,* pero que es de esperar para los "comienzos", se habría conservado (salvo para las calendas en que Juno se ponía de manifiesto por

medio de una acción religiosa particular) ajena a su función de protectora de los comienzos. Esas calendas, quizá en el momento de la fundación del culto, habrían vuelto a formar parte del derecho común de las *feriae,* es decir, que habrían vuelto a ser *dies nefasti* de la variedad *NP*. Pero este género de explicación no es válido para las calendas de julio y de diciembre, ambas señaladas con una *N* y desprovistas de cultos particulares.

Segundo, para las Feralia del 21 de febrero *(F* o *FP),* el último y el único día público de la serie de las Parentalia, podemos atribuir algún valor a la consideración siguiente: sólo dos días o series de días nombrados explícitamente como fiestas ponen a los vivos en relación con los muertos: en febrero (el 21), de manera reglamentada, amistosa y confiada; en mayo (el 9, el 11 y el 13, en las Lemuria), de manera dramática. La intención de las Feralia consiste en conservar por medio de ofrendas depositadas sobre las tumbas las buenas relaciones familiares que se tienen con muertos de igual buena voluntad que, por cierto, no salen de la tierra, no visitan a sus herederos ni espantan en las casas donde han vivido. En las Lemuria, al contrario, los muertos-fantasmas anónimos se entremezclan con los vivos y constituyen un tropel al que los últimos, valiéndose de la astucia, se esfuerzan en ahuyentar. Por tanto, es natural que ambas series de días tengan cualidades diferentes: todo resulta sospechoso en la época de las Lemurias en tanto que todo resulta tranquilizante en la de las Feralia. Cualquiera que sea la amplitud o la extensión que se reconozca a los conceptos de *fastus* y *nefastus,* se comprende que los días de mayo no proporcionen un "fundamento" seguro a la acción (jurídica o de mayor amplitud) de los vivos que, al contrario, pueden actuar con toda seguridad el 21 de febrero.

Tercero, para las Vinalia las contradicciones de los calendarios probablemente no son errores: ¿por qué estas fiestas habrían de acaparar las distracciones de los escribas? Se trata más bien de teorías, de escuelas diferentes, unas ateniéndose a la regla general y otras extrayendo de esa regla esas *feriae* que se refieren a una cuestión muy particular: el vino.[5]

Así, las excepciones parecen confirmar la regla y estamos justificados cuando escribimos que, en principio —salvo los casos especiales cuya comprobación aún está por verificarse—, todo *dies festus* es *nefastus,* y que la recíproca, por supuesto, no es verdadera.

Los días *N* y los días *NP*

La segunda cuestión, que se refiere al punto más importante de las Matralia, no tiene relación con la oposición *N~F,* sino con la división de *N* en *N* sencilla y en *NP,* en la enigmática señal *NP*.

Un hecho lo domina todo: mientras que existen muchos días señalados como *N* que no contienen *feriae,* todos los días señalados como *NP* las contienen, son *festi*. De manera recíproca, con muy pocas excepciones, todos los *dies festi* (cincuenta y cuatro de

sesenta) que son *nefasti* tienen la señal *NP,* no la señal *N*. Estas seis excepciones son las siguientes:

el *Regifugium* del 24 de febrero (o, eventualmente, del 23 del mes intercalar);
los tres días de las Lemuria (9, 11 y 13 de mayo);
las Vestalia del 9 de junio;
las Matralia del 11 de junio.

Y también hay incertidumbre en cuanto a las Matralia, que están señaladas con *N* en los *Fasti Venusini* y *Maffeiani,* pero con *NP* en el calendario prejuliano de Ancio *(Fasti Antiates Maiores)*. Justamente, la señora A. K. Michels comenta al respecto (p. 184):

> *The date before the Ides suggests that* N *may be correct, as does the position within a series of* N *days which includes a named day, the Vestalia, marked* N. *One might argue that the copyist of Ant. Mai. had made a natural mistake in giving the Matralia the character commonest for named days. One could equally well say that the fact that the Matralia was in a series of* N *days had led to a mistake in Maff. I am, on the whole, inclined to accept* N. *Degrassi (p. 468) accepts* NP.*

El día en que tienen lugar las Vestalia no da lugar a ningún comentario, excepto que está "tomado" de la misma serie de días *N* que las Matralia (5-12 de junio).

Por lo que se refiere al Regifugium y a las Lemuria, podemos observar que se trata de días singulares, si bien irregulares en otros aspectos: el primero es el único del ferial que ocupa en el mes un día par; los segundos integran la única fiesta que se repite tres veces con el mismo nombre en tres días impares consecutivos: las otras fiestas que se repiten sólo lo hacen dos veces (las Carmentalia, el 11 y el 15 de enero; las *Lucaria,* el 19 y el 21 de julio).

Es imposible interpretar estas excepciones mientras no se haya determinado el valor de la lectura misma de las siglas *NP.* Se han hecho muchas tentativas al respecto, pero ninguna resulta convincente y el único texto antiguo del que disponemos, el de Festo (162 L^1 = 283 L^2) —que expresa una opinión sobre este punto, pero que está irremediablemente mutilado—,[6] sólo nos permite concluir que diversas acciones, pro-

* "La fecha anterior a los idus nos hace pensar que acaso la señal *N* sea la correcta, como sucede con la posición dentro de una serie de días señalados con *N* que incluye a un día nombrado como fiesta, las Vestalia, que lleva la letra *N*. Podríamos objetar que el copista de las *Antiates Maiores* había cometido un error muy explicable al atribuir a las Matralia el carácter más común para los días nombrados. Igualmente, bien podríamos decir que el hecho de que las Matralia estaban en una serie de días señalados como *N* había provocado un error en el señalamiento de las *Maffeiani*. En términos generales, me inclino a dar por buena la señal *N*. De Grassi (p. 468) acepta, en cambio, la señal *NP*."

bablemente prohibidas junto con otras los días *N,* eran lícitas los días *NP*.[7] La proposición más reciente al respecto corresponde a la señora A. K. Michels: el elemento *P* de estas siglas nos remitiría a *populus (publicus),* y los días *NP* contendrían unas *feriae publicae statiuae uniuersi populi communes,* por oposición a los días *N,* que contendrían *feriae statiuae, "but not on behalf of the people as a whole*". Por desgracia, en cuanto pasamos a examinar los casos particulares nos topamos con lo arbitrario: para justificar que las Lupercalia del 15 de febrero son *NP* y no *N* se dirá que esta fiesta pintoresca, aunque celebrada únicamente alrededor del Palatino por dos grupos de lupercos que llevaban nombres derivados de gentilicios, atraía a todos los romanos como espectadores y, por su intención y sus resultados, interesaba a toda la comunidad; pero para justificar que las Matralia y las Vestalia son *N* y no *NP* se argumentará que una de estas fiestas la celebraba únicamente una parte de las *matronae (uniuirae),* y la otra las mujeres en general, y se pasará por alto que la fiesta de la Aurora en ese momento del año, y todo cuanto se relaciona con el hogar nacional de Roma, son *"on behalf of the people as a whole*". Para justificar que el *Regifugium* del 24 de febrero es *N* tendríamos que decir, como Camille Jullian, que se trata de una ceremonia propia del *rex sacrorum* más que de una fiesta pública, cuando es un hecho que el *rex sacrorum* sólo se conservó, en la época de la *libertas,* para celebrar los *sacra publica;* además, no se entiende por qué la fiesta personal de un individuo podría inscribirse en el ferial público.

Por tanto, es de sabios reconocer la propia ignorancia: las siglas *NP* constituyen un misterio no descifrado hasta ahora.

III. LA IDEOLOGÍA TRIFUNCIONAL DE LOS INDOEUROPEOS Y LA BIBLIA

A la memoria de mis maestros de hebreo,
Édouard Dhorme e Isidore Lévy

El reconocimiento y la exploración del lugar central que ha ocupado en la ideología de los indoeuropeos y en la de los pueblos que descendieron de ellos la concepción de las tres "funciones" jerarquizadas —lo sagrado (poder mágico-religioso y jurídico-religioso; sabiduría), la fuerza (principalmente, la guerrera), la fecundidad (abundancia, riqueza, alimentación, paz, voluptuosidad, etc.)— me han valido, desde 1938, muchas satisfacciones, numerosos arrepentimientos y una infinidad de debates.

De las satisfacciones no hablaré en detalle: son aquellas que por su naturaleza acompañan al desarrollo de las investigaciones. Los arrepentimientos, que siempre me han aportado su parte de dicha en la medida en que cada uno de ellos daba lugar a un avance, se han relacionado principalmente con dos géneros de hechos. Por una parte, en virtud de la precipitación y del entusiasmo que caracterizaron los primeros años de mis investigaciones, me ocurrió carecer de exigencia en la identificación de los cuadros trifuncionales: tuve y aún tengo que poner en limpio el último balance, así como pasar las espigas por el cedazo para depurar la cosecha. Por otra parte, el importante papel que el sistema indostano de los *varṇa arya* —sacerdotes, guerreros y ganaderos-agricultores— desempeñó en 1938 en el descubrimiento de las tres funciones me había incitado a aceptar, al principio, como algo evidente el postulado de que la ideología trifuncional suponía, o había supuesto en una etapa anterior, por doquier que se le observaba, una división real de la sociedad en clases funcionales muy distintas, si no es que en castas. Hacia 1950 —y debo pedir excusas por esta lentitud— me pareció evidente que, al contrario, esta correspondencia no era automática y que no es legítimo extraer conclusiones partiendo de la ideología para aplicarlas a la práctica ni a partir de una filosofía para endosárselas a una organización social.

En cuanto a los debates, mentiría yo si, en sentido académico, dijera que siempre fueron agradables: ¿acaso la consecuencia natural de todo trabajo que trastorna los hábitos de pensar y sacude obras y reputaciones no es suscitar la animosidad y la borrasca al mismo tiempo que las objeciones y la resistencia? Sin embargo, en su

conjunto, incluso las objeciones de mala fe, y hasta las menos leales que suscité, me han resultado útiles. Por tanto, me limitaré aquí, con la serenidad que los años proporcionan, a clasificar brevemente los tipos de oposición con que se ha topado la idea misma de que el cuadro de las tres funciones domina y caracteriza a la ideología de los pueblos indoeuropeos.

Me referiré sólo a las objeciones serias, aun cuando es indudable que existen otros tipos de resistencia.

Por ejemplo: algunos de los filósofos que aún hoy dependen del inmenso Hegel, y entre ellos varios estructuralistas, se muestran renuentes a tolerar la intrusión de un sistema de tres términos homogéneos en su *Weltanschauung* y se esfuerzan, no sin violencia, tanto en Occidente como en la URSS, en reducir dos de estos términos a la unidad con objeto de recuperar lo que les es familiar: la confortable antítesis binaria. Como yo no hago obra de filósofo sino de observador, lo único que tengo que responderles a estos críticos es que a los hechos se les debe respeto.

Otros críticos, desde hace ya treinta años, descalifican con una palabra (por lo general con la palabra "estúpida" o uno de sus equivalentes) lo que ellos llaman, como si se tratara de una noción *a priori,* la "teoría" de las tres funciones, sin dignarse leer, allí donde se han verificado, los análisis de los datos principales. No puedo repetir siempre estos análisis de escrito en escrito, si bien algunos críticos me reprochan también el ser repetitivo, y no tengo más opción que remitir al lector al libro o al artículo en que encontrará esos datos en su forma más desarrollada, o bien —no sin cierto optimismo— dar por sentado simplemente que el lector, puesto que se digna interesarse por mi trabajo, ya se ha informado de lo esencial. Sin embargo, no siempre es así.

En mi libro *Heur et malheur du guerrier,* al ocuparme exclusivamente de la mitología de la segunda función, me limité a recordar de manera sucinta en la Introducción (pp. 1-3) el cuadro de las tres funciones y, sobre todo, los valores de los dioses de la tríada precapitolina (pp. 13-14):

> Desde el punto de vista teológico, las tres funciones se expresan como es debido y están patrocinadas adecuadamente, con su jerarquía, por los dioses de la tríada precapitolina, que son los de los flámines mayores. Pero cuando se comprobó que Júpiter y su variante Dius Fidius representan los dos aspectos del "poder" y el "derecho" de la soberanía; que Marte es el dios fuerte y guerrero y que Quirino expresa y garantiza directamente o dispensa por medio de su flamen ciertos elementos importantes de la tercera función (conglomerado social, paz vigilante, prosperidad agrícola), se agotó cuanto era posible decir de estas figuras divinas. Toda su relación estriba en su jerarquía, todo su ser radica en su definición, y estas definiciones no dan pie a ningún relato.

En la página 25 de ese libro, a propósito de Hora, observé que ella era "la entidad femenina que expresa simplemente la esencia o una de las esencias de Quirino, así como Nerio expresa una de las esencias de Marte", y que "Quirino figura en la tríada arcaica como el dios canónico de la tercera función".

En la página 29 del mismo libro, al concluir el análisis de la leyenda de los Horacios y los Curiacios, que justifica el ritual del *Tigillum Sororium* que se celebra el 1 de octubre, recordé al lector que era "esta ceremonia anual la que señalaba el fin de la estación militar y en la que los guerreros de la Roma primitiva transitaban del dominio del Marte desencadenado al ámbito del 'Marte *qui praeest paci*', que no es otro que Quirino, y que para ello se desacralizaban y se purificaban por igual de las violencias de las batallas que, aun cuando no eran involuntarias, eran, por lo menos, necesarias".

Por último, en las páginas 38 y 47 del citado libro, recordé al lector que, debido a una especie de entrecruzamiento, la leyenda atribuye la fundación de los salios de Quirino al rey esencialmente guerrero Tulo Hostilio (para llegar rápidamente al desenlace de una batalla difícil), y la de los salios de Marte al pacífico Numa (en previsión de las guerras futuras).

No he creído necesario puntualizar en una nota que los valores diferenciales de los dioses de esta tríada —sobre todo los de Marte y Quirino, a los que sólo se menciona de paso en esas cuantas líneas— se encuentran establecidos, contra la teoría del "Marte agrario" y contra la confusión ordinaria de los tratamientos de Quirino, en ciento treinta páginas (147-279) de mi obra *La religion romaine archaïque,* bajo el título "Les grands dieux de la triade archaïque". ¿Me habré equivocado? No lo sé; en todo caso el señor Joseph Fontenrose, de la Universidad de California en Berkeley, no ha mucho me hizo lamentar semejante economía de tinta. Al hacer la reseña en *Classical World* (noviembre de 1971) de la traducción al inglés de mi libro, publicada en 1970 con el título *The Destiny of the Warrior* por Chicago University Press, Fontenrose escribió lo siguiente:

> *Dumézil sees his three functions in any triad, but often has to force matters to find them. Thus in the Capitoline [Precapitoline,* más bien, ¿verdad?*] Triad, Quirinus has to represent the third function, although the Romans considered him a war god and identified him with Mars. Dumézil interprets him as a god for the peace time army (Mars tranquillus). He refuses to grant that Mars was originally an agricultural deity; in his interpretation Mars has to be a war god always.**

* "Dumézil ve sus tres funciones en cualquier tríada, pero a menudo tiene que forzar las cosas para encontrarlas. Así, en la tríada capitolina [precapitolina, más bien, ¿verdad?], Quirino tiene que representar la tercera función, aunque los romanos lo consideraban un dios de la guerra y lo identificaban con Marte. Dumézil lo interpreta como un dios del ejército en tiempo de paz (Mars tranquillus). Se niega a admitir que Marte era originalmente una deidad agrícola; en su interpretación, Marte ha de ser siempre un dios de la guerra."

"Quirino tiene que representar"… ¿Cómo entender de otra manera el sentido de su fiesta misma y de los oficios, de todos los oficios conocidos del flamen mayor que le está asignado y que, en tanto que flamen mayor, es seguramente el testimonio de la más antigua concepción de este dios? ¿Acaso no se refiere eso exclusivamente al grano? "Los romanos lo consideraban"…, "lo identificaban"… En efecto, pero, ¿qué romanos y de qué época? "Dumézil lo interpreta"… No; la expresión *"Mars tranquillus"* no es mía, pues figura en el comentario de Servio a la *Eneida,* junto a la otra, *"Mars qui praeest paci",* y ambas expresiones —que confirman la oposición Quirites~milites— proporcionan la clave de la asimilación tardía y esporádica (sólo se conservó el primer término de las dos fórmulas y se pasó por alto la diferencia específica) de Mars Gradivus *"cum saeuit"* y del *"Mars tranquillus"* que es Quirino. "Se niega"… Sí, me niego si esto equivale a "refutar": en realidad, todos los argumentos de los partidarios del Marte agrario se exponen y discuten en todos sus aspectos en mi obra *La religion romaine archaïque:* la procesión de Mamurio Veturio (pp. 216-217), el ritual del Caballo de Octubre y su pretendida relación con las Parilia de abril (pp. 217-229), Marte en el canto de los Arvales (pp. 229-232), los capítulos 83 y 141 del tratado de Catón sobre la agricultura (pp. 232-235, 235-237), las danzas de los salios, el toro y la pica de Marte (p. 237, n. 1). ¿Por qué no se refirió el señor Fontenrose a estas refutaciones, y por qué no las refuta a su vez, si es que puede hacerlo? Pero yo sé, gracias a medio siglo de experiencia, cuán inútil es esta querella.

Pasemos a ocuparnos, por tanto, de algunas objeciones más interesantes. Esencialmente existen dos de ellas menos incompatibles de lo que parece a primera vista.

Algunos autores, incluso cuando no me acusan, como el señor Fontenrose, de "ver mis tres funciones en cualquier tríada", juzgan ilusorios la mayoría de los casos trifuncionales que se someten a su consideración; denuncian un método complaciente, análisis o interpretaciones artificiosas que ora hacen adiciones a los datos, ora los mutilan arbitrariamente. La actitud de tales críticos es sana en principio. Por tanto, hay que seguirlos en cada caso particular que incriminan y verificar con ellos si hay artificio o no: en otras palabras, se trata de determinar si el sofisma o los sofismas figuran en la proposición que ellos objetan o en su objeción misma. Esto representa, para ambas partes, una cuestión de tacto y de buena fe.

A la inversa, otros autores están dispuestos a aceptar todos los casos que se les someten en este aspecto, desde India hasta Irlanda, del Cáucaso al Lacio, del Upland sueco a la Creta dórica. Pero se dicen: "¿No era esto de esperarse? ¿No constituyen las 'tres funciones' un esquema que se impone a toda reflexión sobre la vida? Esta ideología pretendidamente indoeuropea, ¿no es en diversos grados un bien común de la humanidad y, además, un bien que en todo tiempo y en todo lugar puede dar lugar

a una filosofía? Si se presentan en Roma, en Upsala y en el Pendjab aplicaciones que se asemejan, ¿con qué derecho podemos concluir que constituyen un legado común, puesto que de cualquier sociedad es posible comprobar que su actividad se divide exhaustivamente en rituales, en batallas y en tareas económicas?"

Esta crítica suscita, ante todo, una respuesta de principio. ¿Quién negará, en efecto, que las tres funciones forman parte de la naturaleza misma? El cerebro, los músculos y la boca, junto con sus funciones instintivas y con el sabio empleo de que son los instrumentos, gobiernan la vida de los individuos y de las sociedades, y esto no sólo en la especie humana. Pero una cosa es realizar mecánicamente estas funciones y otra muy distinta es reflexionar sobre su funcionamiento y condensarlas en una filosofía, implícita o explícita, que penetre en todas las provincias y en todas las producciones del pensamiento. Pues bien, es esta situación la que los indoeuropeos exhiben en grado eminente.

Pero esta crítica también suscita, como la otra, no uno, sino una masa indefinida de análisis de hechos en torno a tres preguntas: al margen de los indoeuropeos, ¿en qué otras sociedades se comprueba esta proyección de la práctica instintiva de las tres funciones en una reflexión sobre las mismas? Y allí donde se comprueba, ¿qué nivel de sistematización ha alcanzado la reflexión? ¿Con qué amplitud ha dado lugar a manifestaciones religiosas, políticas, literarias, etc.? Estas investigaciones, por supuesto, jamás alcanzan su término cabal. Por lo pronto, por lo que a mí respecta, pienso que han redundado en un balance general que puede resumirse en las dos proposiciones siguientes.

Primera: esporádicamente, entre ciertos indígenas tanto de América como de África, la proyección ha sido fragmentaria; estos casos son poco numerosos, geográficamente limitados y no conozco ejemplos en los que el esquema trifuncional abarque toda la ideología.

Segunda: en el Viejo Mundo, es decir, en el que está comprendido entre el Atlántico y el Pacífico, desde los mares glaciales hasta el Sáhara y el océano Índico, todos los pueblos indoeuropeos conocidos desde la Antigüedad ofrecen testimonios de esta proyección, la mayoría con gran densidad, en todas las provincias del pensamiento; fuera de ellos no se observa y, aún así, sólo débilmente manifestada, sino en algunos de los pueblos que han tenido con los indoeuropeos relaciones localizables en el tiempo y duraderas; en particular, entre las grandes civilizaciones —sumerios, asirio-babilónicos, egipcios, fenicios y hebreos, en el Cercano Oriente; chinos, en el Extremo Oriente—, sus ideologías nacionales se han desarrollado en esquemas del todo diferentes.

A manera de ejemplo evocaré aquí una de las controversias más pintorescas de mi carrera y, a fin de cuentas, una de las más provechosas. Mi adversario en este debate

combinó hábilmente, pese a su incompatibilidad teórica, los diversos tipos de oposición que acabo de examinar, de manera que es el conjunto de mi obra —sus principios, procedimientos y resultados— lo que él puso en tela de juicio.

En 1959, al final de una larga polémica, el señor John Brough, que preside los destinos de los estudios indostánicos en la Universidad de Londres, publicó en el *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (núm. 22, pp. 69-85), un artículo en el que, en forma de parodia, fingía querer y poder demostrar que la Biblia estaba saturada de aplicaciones del esquema trifuncional, análogas a las que yo había señalado en gran número entre los indoeuropeos. Repliqué de inmediato a esta burla, en el mismo tono, en la revista de estudios indoeuropeos *Kratylos* (núm. 4, 1959, pp. 97-118). Pero tanto en Inglaterra como en Estados Unidos (me di cuenta de ello aquel año mismo) la respuesta no tuvo la misma difusión que el ataque: *gallicum est, non legitur*. Por tanto, agradezco al señor Georges Redard haberme permitido difundir de nuevo este texto, mejorado en muchos puntos y depurado de los sarcasmos e ironías que, tras tantos años, *uictoria parta,* ya no tienen razón de ser.

El problema

Con el título "The tripartite ideology of the Indo-Europeans: an experiment in method", el profesor John Brough, de la Universidad de Londres, ha emprendido una verificación del carácter indoeuropeo respecto de lo que se digna llamar, como yo, "la ideología tripartita", verificación a la que no puedo menos que aplaudir. En efecto, como lo he dicho a menudo, tal ideología se constituyó de manera independiente en varios puntos de la Tierra, al margen de toda influencia indoeuropea, por reflexión natural sobre las condiciones de la vida; pero también he señalado que en el mundo antiguo sólo los pueblos de filiación indoeuropea presentan en esa forma el esquema de las tres funciones —soberanía religiosa, fuerza física, prosperidad— y lo ponen de manifiesto en un marco intelectual o, en ocasiones, en un sistema social, y que, cuando observamos hechos análogos a éstos en pueblos no indoeuropeos, ello sólo ocurre después de que ha tenido lugar un contacto que es posible datar, y bajo la acción, por lo general violenta, de los indoeuropeos. Antes de formular esta observación procedí a hacer sondeos numerosos y extensos en la documentación a la que tengo acceso; pero sería conveniente que unos especialistas, que dispongan en cada dominio del conjunto de datos pertinentes, revisen esta documentación y, en caso necesario, señalen mis errores.

Por lo que se refiere a Egipto, la cuestión por fortuna se planteó y se resolvió al margen de mis preocupaciones sobre el tema. Los griegos de los últimos siglos anteriores a nuestra Era describieron con ligeras variantes un Egipto casi dividido en

castas (sacerdotes, guerreros, boyeros, etc.),[1] cuya semejanza con la sociedad jónica arcaica los impresionó tanto que no vacilaron en considerar a los jonios los émulos y deudores de Egipto. A la inversa, impresionados por la ausencia de tal división en castas en tierras del Nilo en el tercer milenio a.C., los egiptólogos se dieron a la tarea de investigar y precisar la fecha en la que se llevó a cabo esta verdadera revolución. Su respuesta es clara: fue la aparición de las hordas de arios, con sus caballos, sus carros de guerra y su tipo de guerreros *márya;* fue la presión de los Estados arios y de los hititas en el Cercano Oriente lo que obligó al Imperio faraónico a adoptar lo que nunca había tenido: un ejército permanente, una clase guerrera, así como la estructura jerárquica de la que en seguida se percataron los griegos y que creyeron era autóctona. Lo más conveniente es remitir al lector al excelente manual de E. Drioton y J. Vandier (*Clio,* II: *L'Égypte,* 1952, pp. 340-341, 383, 457, 530); allí leerá (p. 504) que el documento que permite establecer la fecha de la nueva concepción es una inscripción de Taneni, escriba y agente del censo de Tutmosis IV, es decir (pp. 409-410), del faraón en cuyo reinado (1425?-1408) se concluyó, políticamente y por alianza matrimonial, la unión de Egipto con los poderosos jefes arios de Mitani, cuya influencia empezó desde entonces a ejercerse intensamente en Egipto.[2]

En cuanto a los hebreos, desde que tenemos noticias de ellos, el caballo y el carro de guerra no les eran en absoluto extraños desde mucho tiempo atrás. Al seguir la escuela de los arios, los cuales habían dominado esos países[3] durante varios decenios (en tiempos de las tabletas de El Amarna, ¿no tenían dos ciudades, que después pertenecerán a la tribu de Judá, dos reyes, un Svardāta y un Indarota?), pudo haberse producido una transformación profunda, semejante a la de Egipto, que se transmitiría a los hebreos, así como la ideología correspondiente a la división social de los arios pudo penetrar en el pueblo, o por lo menos en la aristocracia. Pero éste no fue el caso, o al menos una lectura atenta de la Biblia me había convencido de lo contrario. Equipado con su vasto conocimiento de las lenguas, de la literatura y de la historia del Cercano Oriente, así como con su fina percepción y su agudo sentido de la filología, Brough emprendió la reconstrucción de ese peregrinaje en sus fuentes y de esta manera obtuvo una colección impresionante de pasajes bíblicos tripartitas; quiero decir, de pasajes en los que, pensando que aplicaba mi método, reconoce el equivalente de los textos trifuncionales que he señalado figuran copiosamente entre los pueblos indoeuropeos y sólo en ellos. Esos pasajes le parecen incluso tan numerosos, y tan visiblemente espontáneas estas expresiones, que la hipótesis de una influencia indoeuropea, aria o de cualquier otro tipo, se torna improbable e inútil: la naturaleza misma de las cosas basta para explicarlos, a la vez que el carácter propiamente indoeuropeo de la ideología en cuestión ya no resulta sostenible. A mi vez, he revisado e intentado comprobar la revisión y la comprobación de Brough. A continuación voy a demostrar sucintamente que las triparticiones de tipo

indoeuropeo que este autor propone sólo fue posible obtenerlas mediante procedimientos que yo me abstengo de emplear.

Las calificaciones de Dios

El Dios de Israel, llamado a veces el Dios de la Alianza, a veces el Dios de los Ejércitos, también dispensa la fecundidad: he aquí los *"beginnings"* de una estructura trifuncional, dice Brough (72-73). Mas no es así, porque, para empezar, el Dios de Israel, el único, lo dispensa todo, es el dueño de todo, y entre ello, de estas tres cosas. Pero la tarea del historiador no consiste en comprobar —esto por sabido se calla— que Dios patrocina estas tres cosas según las ocasiones, en orden disperso, así como tampoco estriba en comprobar, en el plano humano, que los israelitas, como todos los pueblos, celebran un culto, hacen guerras, crían ganado y cultivan plantas. La cuestión es saber si los israelitas, en su teología, han elaborado un sistema que agrupe estas tres necesidades naturales. Ahora bien, no existe en la Biblia un solo pasaje que manifieste la agrupación de la acción divina en una tríada de proposiciones paralelas o de epítetos funcionales que se impliquen recíprocamente, comparables a los que varios pueblos indoeuropeos aplican a las divinidades o a los héroes de los que quieren, precisamente por oposición a aquellos que se caracterizan por una especialidad, recalcar el carácter omnivalente. Para no citar sino a los iranios, pienso en pasajes del Avesta, como el *Yašt* 19, 53-54, en que el dios promete que todo hombre que logre conquistar el X^{v}arənah recibirá "los dones de los sacerdotes", "el Aši que preside los bueyes y la comida" y la victoria sobre todos sus enemigos;[4] o en la diosa llamada elocuentemente con un nombre triple, "la Húmeda, la Fuerte, la Inmaculada", de la que el *Yašt* 5, 85-87 dice que escucha las plegarias de los guerreros heroicos que desean poseer caballos veloces y una gran gloria; las plegarias de los sacerdotes para obtener la sapiencia y la santidad; las de las muchachas núbiles para casarse con un marido heroico, y las de las parturientas para tener un feliz alumbramiento. Sólo estos agrupamientos homogéneos dan testimonio de la intención de una síntesis de los tres niveles, de una ideología de las tres funciones.[5] Yahveh podría fácilmente acoger estos tipos de plegarias; pero nunca sucede así. Por tanto, no tenemos aquí el *good start* del que se ufana Brough.

Las doce tribus de Israel

Las tres clases arias de India —brahmanes, guerreros y ganaderos-agricultores—, así como las clases homólogas del Avesta, forman un conjunto simple que se define esencial

y suficientemente por las tres funciones. Lo mismo sucede con las tres grandes familias nartas de la epopeya de los osetas, que se caracterizan respectivamente (según Tuganov) por la inteligencia, la fuerza y la riqueza.[6] Y lo mismo podemos afirmar de los tres elementos legendarios de Roma (según Propercio), cuyos epónimos son, el primero, el que hace acto de presencia en las asambleas políticas y en las ceremonias del culto; el segundo, en su tienda de comandante en jefe, y el tercero, en medio de sus ovejas, que constituyen lo esencial de su riqueza.[7] En estos casos y en otros análogos,[8] la intención organizadora es evidente, pues cada función corresponde a un elemento y sólo a uno, y ninguno está de más. Por el contrario, cuando Jacob, en el capítulo 49 del *Génesis,* habla de sus hijos, epónimos de las doce tribus[9] de Israel, sus preocupaciones son diferentes:[10] a los tres primeros que nombra, Rubén, Simeón y Leví, los maldice; al primero, por haber profanado el lecho de su padre; a los otros dos, porque "estando de malas mataron hombres, y estando de buenas, desjarretaron toros";* los otros nueve, enumerados casi en el orden de su nacimiento, de Judá a Benjamín, son definidos, unos, por el porvenir histórico de su tribu ("no se irá de Judá el báculo, el bastón de mando"), otros, por las características geográficas o económicas de su futuro hábitat ("Zabulón habitará en la ribera del mar [¿cuál mar?]"; Neftalí, en una tierra cuya riqueza da lugar a una imagen osada); otros más, por lo que más adelante constituirá su fama ("Benjamín, lobo rapaz"; Isacar, "borrico corpulento echado entre las aguaderas [...], termina sometiéndose al trabajo", etc.), y los demás, en fin, son definidos por referencia a la etimología de su nombre (por ejemplo, "Dan juzgará a su pueblo", porque en hebreo *dān* significa "él ha juzgado", lo que, según la exégesis rabínica, san Jerónimo, Hipólito de Roma y otros muchos autores, es una alusión a la futura "judicatura" de Sansón)... y, como era de esperarse, José obtiene las más prolijas y prometedoras bendiciones.[11] Para encontrar en esto una clasificación trifuncional *("four to each of the three functions"),* Brough (pp. 73-74) debe relacionar arbitrariamente tribus que en el texto se encuentran separadas (primera función: versículos 3, 8-10, 16, 21; segunda: 5-7, 19, 27; tercera: 13, 14-15, 22-25), mezclar a los malditos con los benditos y, por lo general, interpretar en términos funcionales lo que en el pensamiento del redactor tenía evidentemente otra finalidad. No alcanzo a reconocer mi obra en esta interpretación de Brough: ¿en dónde he perpetrado semejantes enredos y violencias?

LA HISTORIA DE LOS JUECES

Cuando Stig Wikander comprueba que los cinco hermanastros Pāṇḍava corresponden, por sus caracteres, sus posiciones respectivas y sus modos de acción, a los cinco

* Advertimos al lector que la versión en español de las citas bíblicas que aparecen aquí corresponde a la *Biblia de Jerusalén* de la Editorial Española Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975. [N. del E.]

dioses, sus padres, los cuales resultan ser, en el orden jerárquico, los dioses canónicos indoiranios de los niveles primero, segundo y tercero;[12] cuando demuestro que los reinados sucesivos de los antitéticos Rómulo y Numa y luego el de Tulo Hostilio constituyen la réplica terrenal de los tipos de acción que la teología indostana confía a los patrocinios, jerarquizados respectivamente, de los antitéticos Varuṇa y Mitra, y luego al de Indra, en este caso se trata también de conjuntos estructurados simples, en los que todos los elementos son significativos, así como de personajes que la tradición de India o de Roma percibe sin equivocarse que son a la vez diferentes y solidarios, a tal grado que se aplica a definirlos por su relación o por su oposición recíproca.[13] Examinemos ahora el caso contrario en el Libro de los Jueces. Éste contiene, sucesivamente, catorce nombres: Otniel, Ehud, Samgar, Débora, Baraq, Gedeón, Abimélek, Tolá, Yaír, Jefté, Ibsán, Elón, Abdón y Sansón. Con objeto de erigir una estructura del tipo "Mitra-Varuṇa-Indra-Vāyu", Brough (pp. 75-78) entresaca cuatro figuras: Ehud, Débora, Gedeón y Sansón, pasando por alto al resto, a los intermedios, e incluso a Otniel, Baraq, Abimélek y Jefté, sobre los cuales el texto bíblico se extiende bastante. ¿En dónde he dado ejemplo de esta relación arbitraria y del paralogismo por el que Débora resulta consagrada como varuṇiana?[14] Como al parecer Brough mismo se ha percatado de la inconsistencia de esta serie de "descubrimientos", me abstendré de insistir en el tema.[15]

Los Últimos Jueces: Elí y Samuel; los primeros Reyes: Saúl y David

De éstos dice también Brough (pp. 78-80) que son del tipo Mitra-Varuṇa, y luego del tipo Vāyu-Indra. Para estos personajes, que por lo menos señalan un progreso en comparación con los del grupo precedente por cuanto se suceden sin que entre ellos se entrometa ninguna discontinuidad, que este autor me perdone si no alcanzo a entender cómo es que Elí —que es simplemente un buen gran sacerdote israelita— se opone como "mitrano" a un "varuṇiano" Samuel, ni cómo la evocación de Samuel que hace la bruja de Endor es, por lo que al evocado respecta, *"highly Varunesque"*. En cuanto a los dos Reyes —dado que se articulan a los dos personajes que les preceden como los Reyes a los Jueces y no como los guerreros a los sacerdotes—,[16] su historia es apasionante: en el recuerdo de todos sobreviven la muerte de Goliat, la envidia de Saúl, la danza y la magnanimidad de David, su reinado, su pecado, la sublevación de Absalón; pero para mí es imposible discernir en todo esto algo que recuerde la simplicidad de la distinción de un Bhīma y de un Arjuna a los que Brough se refiere.[17]

Salomón

Brough (p. 80) considera al gran rey una réplica idónea de los personajes indoeuropeos que reúnen en ellos las tres funciones. ¿Será esto verdadero? ¿Incluso para la segunda función? Sin embargo, si hay algo claro en el relato que del reinado de Salomón nos ofrece el *Libro Primero de los Reyes,* es que la gloria militar y la victoria brillan allí por su ausencia. Las únicas ventajas que se reconocen al hijo de David y que se ilustran abundantemente son su sabiduría y su riqueza; no se habla de sus enemigos sino al final (11: 14, 40), entre las "sombras del reino", para decir que le han hecho pesada la vida al rey (v. 25 *a* y *b,* 40), y la narración llega a su fin con la amenazadora figura de Jeroboam en actitud de rebeldía. El redactor del relato paralelo del *Libro Primero de las Crónicas* interpretó providencialmente esta laguna: según él, es por voluntad de Dios que Salomón ha sido lo contrario de un hombre de guerra: el rey pacífico por excelencia. ¿Por qué, en efecto, no había permitido Dios a David construir el Templo (22: 8-10)?

> Tú has derramado mucha sangre —le dice Dios—, y hecho grandes guerras; no podrás edificar tú la Casa a mi nombre, porque has derramado en tierra mucha sangre delante de mí. Mira que te va a nacer un hijo, que será hombre de paz *[’īš meₙūḥāh];* le concederé paz con todos sus enemigos en derredor, porque Salomón será su nombre y en sus días concederé paz y tranquilidad *[šalōm vāšeqet]* a Israel. Él edificará una Casa a mi nombre; él será para mí un hijo y yo seré para él un padre y consolidaré el trono de su reino sobre Israel para siempre.[18]

Es evidentemente en función de este estilo de reinado como hay que leer, en el *Libro Primero de los Reyes,* 3: 4-13, lo que Brough llama *"the famous Choice of Salomon",* en la que este autor pretende encontrar un paralelo con la elección trifuncional de los hijos de Ferīdūn, con el juicio de Paris, etc. En los comienzos de su reinado, dormido en las alturas de Gabaón, Salomón ve en sueños a Yahveh, quien le dice: "Pídeme lo que quieras que te dé" *(šᵊ’ al māh etten lāḵ!).* Lleno de humildad, reconociendo que es "un niño pequeño que no sabe salir ni entrar",[19] Salomón le pide a Dios:

> "Concede, pues, a tu siervo, un corazón que entienda *[lēḇ šōmēaʿ],* para juzgar a tu pueblo, para discernir entre el bien y el mal, pues, ¿quién sería capaz de juzgar a este pueblo tuyo tan grande?"

A Yahveh le complace esta respuesta y dice:

Porque has pedido esto *[ya'an'ašer šā'altā eṯhaddāḇār hazzeh]* y, en vez de pedir para ti larga vida *[yāmīm rabbīm],* riquezas *['ōšer],* o la muerte de tus enemigos *[nep̄eš 'ōyᵊbeyḵā],* has pedido discernimiento para saber juzgar *[hāḇīn lišmōᵃ' mišpāṭ],* cumplo tu ruego y te doy un corazón sabio e inteligente *[lēḇ ḥāḵām vᵊnāḇōn]* como no lo hubo antes de ti ni lo habrá después. También te concedo lo que no has pedido, riquezas y gloria *[gam-'ōšer gam-kāḇōḏ],* como no tuvo nadie entre los reyes. Si andas por mis caminos, guardando mis preceptos y mis mandamientos, como anduvo David tu padre, yo prolongaré tus días *[vᵊha' araḵtī eṯ-yāmeyḵā].*[20]

La "gloria", *kāḇōḏ,* es un concepto hebraico muy amplio y complejo[21] que no designa sino excepcionalmente la gloria propiamente militar y que sin duda no la designa cuando se trata de Salomón, dado su escaso éxito en la guerra o en virtud de su vocación de rey de la paz. *Kāḇōḏ* más bien se refiere aquí a su prestigio, del que el Libro habla en muchas ocasiones; a la gran reputación que le han valido su sabiduría y su riqueza (3: 28; 5: 14; 10: 1, 23-24). Por consiguiente, los dones espontáneos que Dios añade al "discernimiento para saber juzgar" —riqueza, honor y condicionalmente larga vida— no se distribuyen con esta cualidad intelectual en el esquema de la ideología tripartita, sino que simplemente integran la lista de los principales bienes y ventajas de los que puede gozar un gran rey pacífico.

¿Gobierna la ideología tripartita al menos la "elección" de Salomón, que es más bien una plegaria? De ninguna manera. El nuevo rey, consciente de su inexperiencia, pide a Dios lo que le es inmediatamente necesario, sin pensar en nada más ni eliminar otras cualidades. En cuanto a Dios, que cuenta con una larga experiencia por lo que a las plegarias de los reyes se refiere, aprecia esta humildad[22] desacostumbrada. Pues Él dice a menudo a los reyes: "¡Pide!", como lo hace en este texto, y la petición que escucha y concede es la de una larga vida (*Salmos,* 21: 3-5),[23] o bien la victoria sobre los *gōyīm (Salmos,* 2: 8-9).[24] En su admirado estupor, Dios menciona, por tanto, en primer término, una de las peticiones usuales que, al parecer, era la más tradicional y que no se opone al estilo de Salomón.[25] Pero Yahveh se abstiene de pensar que el gran rey pacífico haya podido soñar siquiera en pedir la victoria sobre los pueblos extranjeros (que, por otra parte, no le concederá). Por ello le dice: "Porque has pedido esto [...], en vez de pedir [...] la muerte de tus enemigos [...]", lo cual, tratándose de Salomón, se refiere sin duda a sus enemigos conspiradores *en su propio reino.*[26] Por último, menciona otra petición parecida que no se encuentra, que yo sepa, en las escenas paralelas: la riqueza. Pero, ¿cómo pudo faltar esta vez, dado que la riqueza de Salomón será enseguida proverbial?

Así, la respuesta de Dios, formada de alusiones —literales o corregidas— a fórmulas que sólo se conocen por separado en la literatura de las "peticiones" *(šᵊ' al*

mimmennī! šā' al mimmǝḵā), a especies de lugares comunes de las plegarias de los reyes, no podía menos que completarse, en cuarto término, con la riqueza, que será, junto con la sabiduría, la característica de Salomón. Además, la respuesta divina a la pretendida elección no se inspira —como tampoco lo hacen los cuatro dones que vienen en seguida— en la ideología tripartita que, en contraste, hace que Paris elija entre las tres diosas que se presentan ante él con sus dones: Afrodita y la voluptuosidad, Atenea y la victoria, Hera y la soberanía,[27] o que hace que los tres hijos de Ferīdūn pidan en forma paralela y distintiva, el primero, la valentía; el segundo, grandes riquezas, y el tercero, la ley y la religión y que, en consecuencia, se conviertan en los amos que se reparten la superficie del viejo mundo.[28] Se podría entender, en efecto, que alguno de estos relatos del Cercano Oriente indoeuropeizado[29] hubiera llegado al conocimiento de los letrados hebreos y que hubiera servido de marco de referencia al autor o a un revisor del *Libro Primero de los Reyes*[30] para expresar la bendición que Dios otorga al más grande monarca del país; pero el espíritu, los elementos y la fórmula de composición son demasiado diferentes de aquéllos para que clasifiquemos el texto bíblico en el mismo grupo que las vivaces tradiciones indoeuropeas de la "elección entre los dones de las tres funciones".

Asimismo, no hay fórmula alguna de anuncio o de resumen, ningún agrupamiento que permita pensar (Brough, p. 80. lín. 9-13) en cualquier intención trifuncional en la enumeración de los grandes funcionarios de Salomón (*Libro Primero de los Reyes,* 4: 1-19): un sacerdote, dos secretarios, un heraldo (un jefe del ejército y dos sacerdotes, quizá interpolados), un jefe de los prefectos, un consejero íntimo, un mayordomo del palacio, un jefe del ejército, un jefe de los impuestos, doce prefectos para el aprovisionamiento, un gobernador. Por último, tampoco hay una intención trifuncional en la descripción más detallada del *Libro Primero de las Crónicas,* 23 (clases y funciones de los levitas), 24 (clases de sacerdotes), 25 (chantres o cantores), 26 (porteros y otros funcionarios levíticos), 27 (intendentes de la levas militares mensuales, intendentes de las tribus, intendentes de las reservas, etcétera).

Las fórmulas trifuncionales

Brough (pp. 81-82) ha recogido una abundante cosecha de fórmulas diversas que agrupan a las tres funciones, las ha arrojado sobre los lectores y las ha puesto a moler a tal ritmo que al principio me sentí abrumado. Pero el viento pronto dispersó varios haces voluminosos.

a) Una sucesión de tres calamidades se repite a menudo en el *Antiguo Testamento.* Con diversos órdenes de enumeración, son la hambruna, la guerra (o la espada) y la

peste,[31] a las que se añaden ocasionalmente las bestias dañinas o la cautividad.[32] Brough descubre aquí mis tres funciones, confiando a la peste el papel de representar la primera de ellas porque es más directa y espectacularmente administrada por Dios (o por la espada de Dios, o por el ángel de Dios) que las otras dos calamidades (*Libro Segundo de Samuel,* 24:13 = *Libro Primero de las Crónicas,* 21: 11-12). Ahora bien, jamás en las fórmulas triples indoeuropeas *un dios* o *los dioses* representan la primera función por oposición a los representantes *humanos* de las otras dos.[33] Todas las tríadas que he utilizado son homogéneas y reúnen a tres tipos de dioses, o bien a tres tipos de hombres, o bien tres conceptos, tres acciones, tres objetos, etc. Por el contrario, es la oposición "Dios-hombres" la que anima al texto bíblico, como se colige a partir de la razón por la que David explica su preferencia por la peste: dice que prefiere recibir los golpes de Dios que los de los hombres. También desde otro punto de vista la interpretación de Brough carece de homogeneidad: para la hambruna y para la guerra que, no obstante, también son enviadas por Dios, este autor no considera *ni el origen ni los agentes,* mientras que es *el origen y el agente de la peste,* y no la peste misma, los que sirven para convertirla en una calamidad especialmente divina. Ahora bien, las fórmulas indoeuropeas que he citado[34] nunca renquean de esta manera: en ellas las tres calamidades se consideran siempre desde el mismo punto de vista; por eso "la calamidad de la primera función" jamás tiene que ver allí con la salud del cuerpo, sino que se refiere a lo que pertenece genuinamente a la primera función, trátese de la religión, la soberanía, el derecho o la moral, a saber: fracasos en los sacrificios (en India), mentira o falta de lealtad (en Irán), ruptura de los contratos (en Irlanda), tiranía de un saber pernicioso (en Gales), persecución mágica (en Escandinavia). Es verdad que la enfermedad aparece a menudo en estas tríadas, *pero en el tercer nivel, alternando con la hambruna,* y ambas provocando en el hombre lesiones afines (salud, alimentación) a la "tercera función". Es así como en la tríada irlandesa a la que acabo de aludir, el *Senchus Mór* enuncia en efecto la hambruna y la epidemia, pero juntas, como dobletes que se oponen solidariamente a la multiplicación de las guerras y a la ruptura de los contratos. Lo mismo sucede en las fórmulas indostanas e iranias que E. Benveniste recopiló (en 1938) y que yo reuní (en 1955). En ellas se menciona en el tercer nivel, de manera equivalente, ora la hambruna, ora la enfermedad, mientras que los otros dos niveles se refieren, uno, al ejército enemigo (o a la sujeción o a la hostilidad), en tanto que el otro tiene por asunto la mentira (o la deslealtad) o la ineficacia (o la ausencia) de los sacrificios. En pocas palabras, en la Biblia encontramos una agrupación distinta, que se encuentra en otras partes, incluso en Roma,[35] pero que jamás he relacionado —y no veo cómo podría relacionarse— con el "dumézilismo". Así, por ejemplo, al releer el *Libro Primero de las Crónicas* 21: 11-12, quedan excluidos del debate los textos de *Jeremías* 21: 9, *Ezequiel* 5: 12, así como los otros testimonios de esta tríada que Brough también habría podido citar.

b) Brough atribuye una elasticidad excesiva a lo que yo he llamado "el problema del rey";[36] exagera la variedad de las posiciones que el rey ocupa en los diversos pueblos indoeuropeos en relación con las tres funciones y con sus correlatos humanos. De hecho, por doquier, salvo en India, la incertidumbre se limita a esto: que el rey puede ser un representante de la primera función, unido solidariamente o no con los sacerdotes y los ministros (Irán, Irlanda, Escandinavia),[37] o bien trascender las tres funciones, pero con una afinidad particular con la primera (el *rex* romano y el *flamen dialis*).[38] En India, la situación fue inicialmente la misma; pero la estrecha vinculación entre el rey y la clase guerrera en el rígido sistema de las *varṇa* (donde la clase *rājanya* es un equivalente o una variedad de los *kṣatriya*) da lugar a que sin mediación alguna el rey haya adoptado la figura y el valor de un ejemplar eminente de esta clase. Es después de los deberes de los brahmanes y en el libro consagrado a los *kṣatriya* donde las *Leyes de Manú* enuncian los deberes del rey.[39] Pero se trata allí de una particularidad, de una evolución peculiar de India, que apenas despunta en el *R̥gVeda* y que no hay que poner en la cuenta de los indoeuropeos y ni siquiera en la de los indoiranios. Por tanto, mi trabajo no da ningún derecho a convertir al rey —en tanto que jefe del Estado, en su palacio y en calidad de no combatiente— en el representante de la función guerrera[40] en textos tales como los de *Proverbios* 8: 15;[41] *Jeremías* 13: 13 y 52: 13; *Ezequiel* 7: 26-27, 48: 10-15-21.

Los restantes textos trifuncionales de Brough no pueden considerarse, *grosso modo,* como si fuesen vastas unidades. Cuando mucho, teniendo a la vista los artificios en que se sostienen, podemos formar grupos de errores genéricos.

c) Algunos de estos textos sólo adoptan una vaga apariencia trifuncional en virtud de que han sido mutilados sin miramientos, cosa que yo jamás he hecho. Así, por ejemplo, en lo que él llama "*Lamentaciones* 2: 9-12", Brough (p. 82, lín. 13-17) pasa por alto los extensos versículos 10 y 11 para poder relacionar a unos reyes cautivos ("¡segunda función"!) y a unos profetas privados de visiones (primera función) del versículo 9 con los niños hambrientos del versículo 12 (tercera función); pero lo que se ha suprimido en el intervalo evoca a los ancianos sentados en el polvo, a las jóvenes que inclinan la cabeza y al poeta mismo, con los ojos arrasados de lágrimas, y ninguno de estos seres se puede clasificar en ninguna de las tres funciones; por lo tanto, no figura allí la intención clasificadora que Brough pretende establecer. Asimismo, que el lector relea el oráculo de Balam (*Números* 24: 5-9) sin los cortes que le ha hecho Brough (p. 81, lín. 5-10): comprobará que el cuadro de las tres funciones se disloca.[42]

d) En otros textos una de las tres funciones sólo se presenta con un falso sentido. Nos referimos a *Job* 5: 20-21 —cuyo texto, por otra parte, resulta artificial cortar en este versículo, puesto que se trata aquí de seis y siete tribulaciones solidarias, y no de tres o cuatro—, que es objeto de la siguiente interpretación: "Durante el hambre, [Dios]

te salvará de la muerte, y en la guerra, del alcance de la espada. Estarás a cubierto del punzón de la lengua, sin miedo a la devastación, cuando se acerque". Brough trae a colación "el punzón de la lengua" para figurar la primera función y, en consecuencia, lo interpreta como *"magic spells"* (p. 81, lín. 28-29), mientras que aquí se trata con toda claridad de palabras malevolentes, de disputas, etc.[43] Asimismo, en *Salmos* 103: 3-4, leemos: "Él, que todas tus culpas perdona, que cura todas tus dolencias, rescata tu vida de la fosa, te corona de amor y de ternura, satura de bienes tu existencia [?]", etc. En este caso, el elemento "rescata tu vida de la fosa" (es decir, de la tumba) recibe de Brough (p. 81, lín. 34) la onerosa tarea de representar la función guerrera por medio de una interpretación muy floja del falso sentido que ya encontramos en la versión de los Setenta (*"who redeemeth thy life from destruction",* τόν λυτρούμενον ἐκ φθορᾶς τὴν ζωήν σου).[44]

e) Para otros textos, aunque sin cometer un error tan característico, Brough da a una o a varias palabras un sentido arbitrario a fin de descubrir en ellas una de las tres funciones. Sé muy bien que esto representa un riesgo constante, pero espero haber sabido evitarlo las más de las veces.

En *Salmos* 72, el versículo 4 dice del rey prometido: "Él hará justicia a los humildes del pueblo, salvará a los hijos de los pobres [es decir, a los pobres], y aplastará al opresor." Se trata aquí, clara y uniformemente, de la defensa de los humildes y de los débiles. Sin embargo, en estas tres frases Brough (p. 81, lín. 30-31) ve alusiones a la primera, a la tercera y a la segunda funciones, y el opresor, *'ōšēq,* que evidentemente no es sino el opresor del pobre,[45] se transforma, en virtud de la nueva circunstancia, en guerrero.

En *Jeremías* 19: 7-9 (¡cuyo versículo 8 ha sido amputado!), que describe los horrores de una guerra y de un asedio al lado de los guerreros que caen bajo la espada de los enemigos —y que Brough consiente en atribuir a la segunda función—, el canibalismo al que se ven reducidos los asediados, como es alimentario, basta para que él clasifique a esos desdichados en la tercera función (p. 81, lín. 4-1, empezando por abajo).

En *Jeremías* 33: 6-8, que enumera las expresiones de la misericordia divina hacia su pueblo en tribulación, la función guerrera sale avante de la dificultad gracias a las siguientes palabras: "Haré tornar a los cautivos de Judá y a los cautivos de Israel [o: cambiar la suerte de Judá e Israel] y los reedificaré como en el pasado" (p. 82, lín. 3-7).

En *Jeremías* 50: 35, al principio de la célebre "maldición de la espada", leemos: "¡Espada a los caldeos —oráculo de Yahveh— y a los habitantes de Babilonia, a sus jefes y a sus sabios!" Brough (p. 82, lín. 8-10) convierte a los "jefes" (*el-śāreyhā,* ἐπὶ τοὺς μεγιστᾶνας) en los portadores de la función guerrera y adjudica la representación de la tercera a los nombres genéricos "caldeos, habitantes de Babilonia", que sin embargo sólo figuran allí para anticipar y resumir la prolija enumeración de "babilonios particulares" que sigue.[46]

El texto de *Isaías* 45: 1-6 es un oráculo de Yahveh en favor del persa Ciro, al que se designa ungido del Señor. Aun cuando podríamos esperar en este pasaje alguna alusión a las tres funciones de los arios, me veo obligado a rechazar lo que propone Brough:

> Yo marcharé delante de ti y allanaré las pendientes. Quebraré los batientes de bronce y romperé los cerrojos de hierro. Te daré los tesoros ocultos y las riquezas escondidas.

La primera frase, "Yo marcharé delante de ti y allanaré las pendientes", que es tan guerrera como la siguiente puesto que la marcha ofensiva sólo tiene sentido por el asalto que la sucede, representa, no obstante y al parecer, la primera función (Brough, p. 81, lín. 12-9, de abajo hacia arriba).

En el texto de *Deuteronomio* 33: 26-28, Dios es exaltado así:

> [...] cabalga los cielos en tu auxilio, y las nubes, en su majestad. El Dios de antaño es tu refugio, estás debajo de los brazos eternos. Él expulsa ante ti al enemigo, y dice: "¡Destruye!" Israel mora en seguro; la fuente de Jacob aparte brota para un país de trigo y vino; hasta sus cielos el rocío destilan. Dichoso tú, Israel, ¿quién como tú, pueblo salvado por Yahveh, cuyo escudo es tu auxilio, cuya espada es tu esplendor?

Brough (p. 81, lín. 13-17) suprime el principio y el final y confía la primera función a las palabras con que se inicia el versículo 27: "El Dios de antaño es tu refugio, estás debajo de los brazos eternos [...]", brazos que sin embargo pertenecen, como lo que sigue, a la guerra victoriosa.[47] Queda claro que al autor no se le ocurre distinguir ni clasificar lo sagrado, la fuerza y la abundancia, y que su único pensamiento es el socorro de Yahveh, tanto en la defensiva y en la paz como en la ofensiva.

Los ocho pueblos castigados

Brough reservó uno de sus tratamientos más notables para los dos primeros capítulos de *Amós,* donde se enuncian los castigos que esperan a ocho pueblos: primero a seis pueblos idólatras y luego a los dos reinos de los hebreos. He aquí lo que Brough interpreta (p. 82, lín. 16-7, de abajo hacia arriba) en el cuadro que me calca ("I, II, III", designan las tres funciones):

> *For three transgressions of Damascus, and for four, I will not turn away the punishment thereof; because they have threshed Gilead with threshing instruments of iron* [II]*". (There*

follow similar transgressions of violence in respect of Gaza, Tyrus, Edom, Ammon, and Moab. There follows:) "For three transgressions of Judah, and for four, I will not turn away the punishment thereof; because they have despised the law of the Lord, and have not kept his commandment [I] *[...]. For three transgressions of Israel, and for four, I will not turn away the punishment thereof; because they sold the righteous for silver and the poor for a pair of shoes* [III].*

Hay que referirse a los detalles del texto, sin mutilaciones. Damasco será castigado por las depredaciones bárbaras cometidas en Galaad; Gaza y Tiro, por su vergonzoso tráfico de esclavos con Edom; Edom, por su rencor y su encarnizamiento en la guerra; Ammón, por haber destripado a las mujeres embarazadas de Galaad. Los moabitas, por haber quemado y calcinado los huesos del rey de Edom, es decir, por haber privado del reposo a su alma; Judá, por haber olvidado la ley de Dios y haber caído en la idolatría; por último, Israel, que merece la más extensa y detallada diatriba, puesto que a él se dirige en especial el pastor-profeta, expiará toda clase de pecados, entre los cuales están el haber reducido a la servidumbre al deudor de un par de sandalias, haber tomado en prenda su vestimenta y, en general, por haber oprimido a los humildes, pero también por el escándalo del hijo y del padre que tienen relaciones carnales con la misma mujer. La intención de Amós es clara: primero condena a las seis "naciones", y no lo hace porque éstas ignoren al verdadero Dios, lo cual no sería una falta de su parte, sino por sus violaciones, por otra parte muy diversas, de la ley natural. Por el contrario, los reinos judíos del sur y del norte son juzgados por su relación con la elección divina: uno está en franca rebeldía y el otro juega disimuladamente con los mandamientos de justicia y de caridad que pretende acatar. Éstas, y no otras, son las únicas categorías del pensamiento de Amós. Con lo que basta para que las tres funciones se desvanezcan.

*For the Snark was a Boojum, you see***

Sin embargo, tengo en mi expediente un texto de *Jeremías* que Brough no ha visto, que reconozco de buen grado como mío y que no me causa el menor inconveniente,

* "¡Por tres crímenes de Damasco y por cuatro, seré inflexible! Por haber triturado con trillos de hierro a Galaad [II]." (Siguen similares transgresiones o crímenes de violencia respecto de Gaza, Tiro, Edom, Ammón y Moab. Y sigue:) "¡Por tres crímenes de Judá y por cuatro, seré inflexible! Por haber despreciado la Ley de Yahveh y no haber guardado sus preceptos [I] [...]. ¡Por tres crímenes de Israel y por cuatro, seré inflexible! Porque venden al justo por dinero y al pobre por un par de sandalias [III]."

**Dumézil alude aquí a una expresión de Lewis Carroll que figura en *La caza del Snark,* donde este monstruo y el *Boojum* son animales imaginarios. Una aproximación en español a esta frase irónica tendría que ser una invención, no menos paradójica, que reflejara dos conceptos absurdos: "El gorilóptero es un avesimio, ¿sabe usted?" [N. del T.]

pues si algo prueba es que Israel, en efecto, no reconocía como suyas las tres funciones. Se trata del pequeño conjunto que forman los versículos 22-23 (versión de los Setenta, 23-24) del capítulo 9:

> 22 Así dice Yahveh: "No se alabe el sabio *[ḥāḵām]* por su sabiduría, ni se alabe el valiente [o: el fuerte, *gibbōr*] por su valentía, ni se alabe el rico *[ʻāšīr]* por su riqueza;
> 23 mas en esto se alabe quien se alabare: en tener seso y conocerme *[haśkēl v[ə]yāḏō[a]ʻ ʼōṯī]* porque yo soy Yahveh, que hago merced, derecho y justicia sobre la tierra, porque en eso me complazco."

¿Es ésta una simple reflexión moral, válida en todo lugar y en todo tiempo para un espíritu religioso? No; para entender el meollo de este "oráculo de Yahveh" no es necesario separarlo de la exhortación de la que no es sino un aspecto y que ocupa todos los primeros capítulos del libro. Jeremías combate. Está ubicado en su actualidad. Sus blancos son dos formas, una material y otra intelectual, del mismo error: los ídolos, la manía de adoptar las modas de pensamiento extranjeras. Ante la amenaza de Babilonia, los israelitas, en efecto, no tienen ojos sino para las grandes potencias de las que esperan apoyo, sobre todo para Egipto, y así renuncian fácilmente a lo que constituye su verdadera fuerza, su propia tradición monoteísta:

> Y entonces, ¿qué cuenta te tiene encaminarte a Egipto para beber las aguas del Nilo?, o ¿qué cuenta te tiene encaminarte a Asur para beber las aguas del Río? Que te enseñe tu propio daño, que tus apostasías te escarmienten; reconoce y ve lo malo y amargo que te resulta el dejar a Yahveh tu Dios y no temblar ante mí […] (2: 18-19).
>
> (Guarda tu pie…) Pero tú dices: "No hay remedio: a mi me gustan los extranjeros, y tras ellos he de ir" (2: 25).
>
> ¡Cuánta ligereza la tuya para cambiar de dirección! También de Egipto te avergonzarás como te avergonzaste de Asur […]. Porque Yahveh ha rechazado aquellos en que confías, y no saldrás bien de ello! (2: 36-37).
>
> Al proceder de los gentiles no os habituéis […] (10: 2).

Todo este contexto prueba que esta tríada de los orgullos, de las morales separadas, es también una "vía extranjera", *dereḵ haggōyīm,* que hasta entonces no se había mencionado en la Biblia, y que aquí, en el versículo 22, no se menciona sino para condenarla, de igual manera que en las páginas vecinas se condena a los ídolos. ¿Cuál "vía"

y cuáles *gōyīm*? En aquel fin del siglo VII a.C., las hipótesis plausibles no faltan, desde el Asia menor —donde el Sileno ya ha aleccionado a Midas y donde pronto Solón y Ciro aleccionarán a Creso[48] sobre la vanidad de los "orgullos funcionales"— hasta Egipto, la gran nación donde rigen las castas que, habiendo adoptado y robustecido las divisiones sociales de los arios, no debe ignorar la articulación de los conceptos correspondientes, y que, por otro lado, en esa época integraba sus ejércitos con lidios y jonios de Asia Menor (Jeremías pudo conocer a los *Lūdīm* en su calidad de auxiliares de las tropas faraónicas). ¿Seremos temerarios al pensar que es una concepción procedente de Egipto, o por vía suya, la que denuncia el profeta antiegipcio y a la que él opone la doctrina nacional, a saber: que Yahveh y sólo Yahveh es fuente de todo valor y de todo poder?

Entre otras muchas propuestas provocadoras, Brough concluyó su colección bíblica con ésta (pp. 82-83):

> *How are we to explain all this typically Indo-European ideology among the ancient Hebrews? We can, of course, dismiss the whole thing as a mere burlesque, a caricature of Professor Dumézil's methods: though I protest that I have tried not to caricature, and have done my best to deal with the material in the same maner as he dealt with the Indo-European material. The reader is free to judge whether or not my treatment is a burlesque.*
>
> *Or we can seek to explain at each and every point why my interpretations are wrong; for they must all, without exception, be wrong: "Il n'y a pas d'exceptions"; "on ne les retrouve dans aucun texte [...] biblique"; "dans la Bible, dans ces textes chargés d'une réflexion profonde et renouvelée sur la vie sociale et sur les rythmes des mondes, on chercherait vainement, semble-t-il, une expression dialectique ou imagée du système des trois fonctions, soit du point de vue de Dieu, soit du point de vue des hommes".* [L' héritage indo-européen à Rome, p. 240]. *It will be interesting to see whether the Biblical position can be re-established without at the same time undermining the foundations of the Indo-European construction.**

* "¿Cómo hemos de explicar toda esta ideología típicamente indoeuropea entre los antiguos hebreos? Podemos, por supuesto, descartarlo todo como algo meramente burlesco, como una caricatura de los métodos del profesor Dumézil: aunque protesto que ésta no ha sido mi intención y que he realizado mi mejor esfuerzo para procurar manejar el material en la misma forma en que él lo hizo con el material propiamente indoeuropeo. El lector está en libertad de juzgar si mis planteamientos sobre este material son o no burlescos.

O bien podemos intentar explicar, en todos y cada uno de los puntos, por qué mis interpretaciones son erróneas; porque [según Dumézil] todas, sin excepción, deben de ser erróneas: 'No hay excepciones'; 'no se les encuentra en ningún texto [...] bíblico'; 'en la Biblia, en estos textos preñados de una reflexión profunda y renovada sobre la vida social y sobre los ritmos de los mundos, al parecer se buscaría en vano una expresión dialéctica o en imágenes del sistema de las tres funciones, ya sea desde el punto de vista de Dios o desde el punto de vista de los hombres'. [*L'héritage indo-européen à Rome,* p. 240]. Será interesante ver si la posición de la Biblia a este respecto puede restablecerse sin minar al mismo tiempo los cimientos de la construcción indoeuropea."

Espero que esta curiosidad, legítima de su parte, haya quedado satisfecha:[49] el fracaso total de la tentativa de Brough carece de efecto sobre mis análisis por la sencilla razón de que sus procedimientos no son los míos. El lector no tendrá dificultad para percatarse de las diferencias que separan nuestros respectivos métodos si confronta cada uno de sus análisis trifuncionales con los míos, y con los cuales él ha creído estar autorizado a hacer lo que hizo, así como con los análisis que he presentado en la tercera parte del presente libro.

NOTAS

Primera parte
La estación de los ríos

I. El pozo de Nechtan

[1] Al parecer no es conveniente, por lo que se refiere a este nombre y a las expresiones citadas más adelante, circunscribir demasiado el valor de *nápāt (cf.* L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes,* núm. 7, 1960, p. 68: *"nápāt* como parentesco figurado, por oposición a *sūnú"):* a Agni se le llama dieciocho veces *ūrjó nápāt,* y una vez *ūrjo putráḥ;* a los Aśvin se les denomina cinco veces *divó nápātā,* y a uno de ellos, una vez, *divó putráḥ,* etc. Sin embargo, es posible que prehistóricamente *nápāt* haya tenido aquí un valor preciso: *cf.* la explicación del sentido doble de **nepōt-* (primitivamente, "nieto" del hombre por parte de la hija, y que sin duda fue primero "sobrino" del hombre por parte de la hermana), explicación propuesta por E. Benveniste en el *Bulletin de la Société de Linguistique,* núm. 46, 1950, pp. XX-XXII.

[2] Resumen de los análisis anteriores en A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie,*[2] I, 1927, pp. 349-357.

[3] Las calificaciones obtenidas de esta raíz se relacionan con mucha frecuencia con Apāṃ Napāt.

[4] K. Geldner: *"ohne [verschämt] zu lächeln".*

[5] *Cf.* Agni *ūrjó nápāt*.

[6] W. Caland y V. Henry, *L'agniṣṭoma,* 1906, I, p. 319; J. Eggeling, *Sacred Books of the East,* t. 26, 1885, p. 232, n. 2 (a *ŚatapathaBrāhmaṇa,* 3, 9, 3, 15).

[7] *ŚatapathaBrāhmaṇa,* 3, 9, 3, 31.

[8] Al lado de Apąm Napāt̰, el Avesta no tiene, de este tipo, sino la calificación *xšaθrō.napāt̰* (vocablo compuesto), "descendiente del Poder"; las dos veces que figura en estos textos, se aplica al mensajero divino, Nairyō.saṅha, el homólogo del védico Narāśaṃsa, otra de las formas de Agni.

[9] Acerca del X^{v}arənah, véase J. Duchesne-Guillemin, "Le Xvarenah", en *Annali dell' Istituto Orientale di Napoli, Sez. Linguistica,* núm. 5, 1963, pp. 19-31; M. Molé, *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevi,* 1967, p. 157 (nota a *Dēnkart,* 7, 2, 1); G. Dumézil, *Mito y epopeya,* II, *Tipos épicos indoeuropeos: un héroe, un brujo, un rey,* FCE, México, 1995, pp. 255, 280-286. Perspectivas personales, en W. Lentz, "Was ist nun eigentlich das Chwarenah im Avesta", en *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* III, 1961, p. 410; y "Yima und Khvarenah in the *[sic]* Avestan Gatha",

en *Festschrift für S. H. Taghizadeh,* 1952. El destino ulterior del Xᵛarənah en la filosofía y en la mística ha sido esclarecido por diversos trabajos de H. Corbin, sobre todo los que ha reunido en *En Islam iranien,* II, 1971 (cap. III: "La Lumière de Gloire mazdéenne, Xᵛarənah, et l'angélologie", pp. 81-140, y IV, "La Lumière de Gloire et le Saint Graal", pp. 141-210); sus valores profundos han sido explorados por el método comparativo en los trabajos de M. Eliade; véase la bibliografía respectiva en "Spirit, Light, and Seed", en *History of Religions,* II, 1971, pp. 1-30.

[10] Sobre el valor trifuncional de estas dos series de personajes, véase, respecto de la primera, mi artículo "La société scytique avait-elle des classes fonctionnelles?", en *Indo-Iranian Journal,* núm. 5, 1962, pp. 199-200, y *Mythe et Épopée,* I, 1968, pp. 443-452; respecto de la segunda, *Heur et malheur du guerrier,* 1969, p. 76 [hay trad. al español: *El destino del guerrero,* 1971], y *Mito y epopeya,* II, 1995, pp. 280-286.

[11] El texto parece utilizar indistintamente los vocablos *zrayah* y *vairya,* que traduzco arbitrariamente como "lago" y "mar".

[12] Bien reconocida como tal por J. Darmesteter, *Le Zend Avesta,* II, 1892, pp. 630-631, n. 84, 85, 86 y 87.

[13] *Apa-γzāra,* propiamente, "a-venida de agua"; Darmesteter traduce esto como "reserva"; Bartholomae lo traduce como *Abfluss (Wasserabzweigung).* Parece que más bien se trata de un agujero profundo, y no de un golfo o de un fiordo. El mar mítico Vurukaša puede tener aberturas, prolongaciones y vertederos en las tres dimensiones.

[14] El relato es muy vívido, e incluso cómico, con injurias ininteligibles, pero a todas luces cada vez más fuertes.

[15] El río Haētumant, el Etimandro de los griegos, el moderno Hilmand, vierte sus aguas en el lago Hamūn, el antiguo Kąsaoya, que se ha asimilado, aunque sin duda secundariamente, al lago mítico Vurukaša; véase el análisis al respecto (con Gherardo Gnoli) en las páginas 62-64 de J. Duchesne-Guillemin, "La religion des Achéménides", en *Historia, Einzelschriften,* núm. 18, 1972, pp. 59-82.

[16] Edición de W. Stokes, en *Revue celtique,* núm. 15, 1894, p. 315; variante en S. O'Grady, en *Silva Gadelica,* II, 1892, pp. 474 y 519.

[17] Lomas o cerros donde se supone que siguen viviendo, invisibles, los antiguos personajes de los Tuatha Dé Danann, la penúltima de las razas que sucesivamente conquistaron Irlanda y, de hecho, dioses del paganismo.

[18] Bóand agrava su reto con esta *sinistratio;* J. Cuillandre, *La droite et la gauche dans les poèmes homériques en concordance avec la doctrine pythagoricienne et avec la tradition celtique,* 1943, p. 249.

[19] *The Metrical Dindshenchas,* III (*Todd Lectures Series,* 10), 1913, pp. 26-32 (texto), 27-33 (traducción); ya existe desde G. O'Nolan, en *Zeitschrift für celtische Philologie,* núm. 8, 1919, pp. 516-518. La señora F. Le Roux retradujo este texto en *Celticum,*

núm. 15, 1966 (suplemento de *Ogam-Tradition Celtique,* núm. 106), p. 335. *Topur* puede significar "pozo" y "fuente, manantial"; la actitud de Bóand concuerda mejor con la interpretación "pozo".

[20] En total, este río correría con quince nombres, de los cuales media docena se localizarían en Irlanda misma, entre su fuente y su estuario: se llama Segais en el *sídh,* Sruth Segsa, "Río de Segais" del *sídh* a otro punto, etc. Llega a Escocia en los "hombros" del mar.

[21] En la literatura, además de la generación del Boyne y de la calidad explosiva que figura en esta leyenda, el pozo de Segais, o de Connla, tiene un valor más apacible: es una fuente de saber y de inspiración. En sus riberas están plantados los nueve avellanos de la sabiduría, cuyos frutos, al caer al agua, provocan la formación de burbujas: se trata de las burbujas de inspiración mística que lleva en sus aguas el río que sale del pozo. En cuanto a las avellanas mismas, el salmón del agua del pozo se lleva una de las dos y la otra se la lleva el río Boyne. Quien coma estas avellanas o este salmón se convierte en vidente y poeta. La localización del pozo varía; cuando no está en las fuentes del Boyne se encuentra en las del Shannon o en las de "los siete principales ríos de Irlanda" (A. y B. Rees, *Celtic Heritage,* 1961, p. 161). Los poetas védicos, por su parte, no dejaron de movilizar los poderes de Apāṃ Napāt en beneficio de su obra poética: en la primera estrofa del himno que le está dedicado (2, 35; véase pp. 23-24) el poeta expresa su esperanza de que Apāṃ Napāt, que por otra parte será el beneficiario, haga cantos "bien adornados", *supéśasaḥ.*

[22] Retraducido por F. Le Roux, en *Celticum,* núm. 15, 1966, p. 337.

[23] Pp. 326-327 de *Celticum,* núm. 15, pp. 323-327; traducción del texto, editado por L. Gwynn en *Ériu,* núm. 7, 1914, pp. 210-238: "Cinaed ua Hartacain's poem on Brugh na Boinne".

[24] Si tenemos en cuenta las tradiciones citadas (n. 21 de este capítulo) el paralelismo prosigue: en el río Haētumant a donde pasó, procedente del mar-fuente en que primero lo había depositado Apąm Napāt̰, el X^varənah queda a disposición de "la pesca" de los hombres, los cuales, si logran poseerlo, se convierten en los grandes príncipes de Irán; en el río Boyne, por donde pasan, procedentes del pozo-manantial de Nechtan, las avellanas (una de las dos) se ofrecen a la "pesca" de los hombres, los cuales se convierten en videntes y poetas si logran atraparlas y comerlas.

[25] *Mythe et Épopée,* I, 1968, p. 618, n. 1.

[26] Sobre "la verdad del rey", véase *Mito y epopeya,* II, 1995, pp. 287-289.

[27] Véase pp. 24-25.

[28] *The Metrical Dindshenchas,* III, 1913, pp. 36-37. *Cf. Celticum,* núm. 15, 1966, p. 24, estrofa 20, donde Dagda dice: "Por mi parte, detendré el sol / durante nueve meses, gran victoria, / para que caliente las grandes hierbas —¿?— en la cima brillante del cielo elevado".

[29] Véase pp. 71-72.

[30] E. Noreen, "Níđhöggr eller Niđhöggr?", en *Upsala Universitets Arsskrift,* núm. 4, 1922, pp. 64-65; si se opta por la *ĭ,* el valor será: *den* ned*till huggande;* el autor observa que las estrofas 22 y 35 de los *Grimnismál* relacionan estrechamente estos nombres con *niđr* y *neđan*.

[31] Véase mi artículo "Notes sur le bestiaire cosmique de l'Edda et du *R̥gVeda",* en *Mélanges de Linguistique et de Philologie, Fernand Mossé in memoriam,* 1959, pp. 104-112.

[32] La única leyenda parecida a la del Boyne que yo conozca en Occidente se refiere al Blavet bretón (P. Sébillot, *Le Folklore de France,* II, La Mer et les Eaux Douces, 1905, p. 324, según F. Cadic, en *La paroisse bretonne de Paris,* enero de 1900): "El [río] Blavet tenía en otro tiempo su fuente en el Ojo del Mar, verdadero pozo del abismo que comunicaba, por una parte, con las regiones infernales y, por la otra, con las profundidades del Océano. De un solo embate, se supone, habría sido capaz de provocar un nuevo diluvio si Dios no hubiera vaciado el Blavet para verter en el mar el exceso de sus aguas".

[33] "Le puits de Nechtan", en *Celtica,* núm. 6, pp. 50-61.

[34] J. Pinault, "Britonika VI, 14, *Nechtan <*Nept-ono",* en *Ogam,* núm. 16, 1964, pp. 221-223; Ch. Guyonvarc'h, *"Nechtan (*Nept-ono-)* ou 'le fils de la soeur' ", en *Celticum,* núm. 15, 1966, pp. 377-382.

[35] *Royal Irish Academy Dictionary,* Lettres N. O. P., col. 19. Los diversos glosarios y las glosas dan *necht* casi siempre por *glan,* "puro", y a veces por *geal,* "brillante", *álainn nó geal,* "bello o brillante", etc. La relación con el sánscrito *niktá* (de *nij-*) está en la edición de W. Stokes del *Cormac's Glossary, translated and annoted by O'Donovan,* Calcuta, 1868, p. 33. Numerosos personajes legendarios e históricos se han llamado después Nechtan (a veces con vacilación entre Nechtan y Necht). M. F. T. Wainwright, en *The Problem of the Picts,* 1955, pp. 140, 141, 143, 164-165, obtiene un *Nehhton,* de nombre "ciertamente céltico", a partir de una inscripción que no es ni céltica ni indoeuropea: *ettocuhetts ahehhttannu hccvvevv nehhtons...*; este autor piensa que se trata del mismo nombre que el del picto *Naiton* de Beda el Venerable, *Histoire Ecclésiastique,* 5, 21 (véase J. Loth, *Les Mabinogion,* 1913, I, p. 331, n. 1: *Nwython*); sobre este último nombre, véase Th. F. O'Rahilly, *Early Irish History and Mythology,* 1946, p. 368 y n. 5 y 6.

[36] **-pt->-cht-,* normalmente; irlandés, *secht* (galés medio, *seith,* galés moderno, *saith*), "siete", etc.: H. Pedersen, *Vergleichende Grammatik der celtischen Sprachen,* I, 1909, p. 93; H. Lewis y H. Pedersen, *A Concise Comparative Celtic Grammar,* 1937, p. 27.

[37] El pasaje 8, 102, 7 del *R̥gVeda,* poco claro, designa a una gran variedad de Agni (el refrán de las tres estrofas precedentes expresa: *agníṃ samudrávasāsam,* "Agni revestido con el océano") en dativo, como *náptre sáhasvate* (Geldner piensa que se trata de Tanūnapāt); *cf.* en 5, 7, 1, *ūrjó náptre sáhasvate,* con la designación ordinaria de

Agni como *ūrjó nápāt*. Más tarde, uno de los Višve Devāḥ épicos se llamará Naptṛ; E. W. Hopkins, *Epic Mythology,* 1915, p. 174.

[38] Νάπας· ἡ χρήνη ἐπὶ τῶν ὀρῶν τῆς Περσίδος ἱστορεῖται, ἡ φέρουσα τὰ ἄφοδα. Generalmente (véase nn. 4 y 5 del siguiente capítulo), para explicar esta palabra se elabora una raíz irania: **nap-,* doblete de *nab- (<*nabh-),* única raíz que, por otra parte, se ha confirmado; además, ¿por qué se llamaría "el húmedo" al petróleo?

[39] Pedersen, *op. cit.* (véase p. 348, n. 36), II, 1913, p. 57; Lewis y Pedersen, *op. cit.,* p. 4.

[40] Véase *supra,* p. 34, n. 34.

[41] *Cf.,* con otra prolongación, el nombre de varón galo *Nept-acus*.

II. El lago de los montes Albanos

[1] P. Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache,* 1896, pp. 125-127; J. Vendryes, "Les correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique", en *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris,* núm. 20, 1918, pp. 1-21.

[2] Los elementos de los problemas de Neptuno figuran en el artículo de St. Weinstock, *Real-Encyklopädie* de Pauly-Wissowa, 16, 1933-1935, col. 2514-2523. El etrusco Neθuns está seguramente tomado de una tradición oral itálica; K. Olzscha, *Glotta,* núm. 34, 1955, pp. 91-92, ha propuesto osadamente reconocer este nombre en una palabra ininteligible que forma parte de una inscripción, *natinusnal*.

[3] Este empleo de la palabra no es, por otra parte, puramente religioso; *cf.* las *umbracula* que señala Varrón (*De la agricultura,* 1, 51) entre las precauciones que se tomaban para proteger el área durante los grandes calores *(aestus perniciosa):* "En las tierras cálidas, cuando el área está a cielo abierto, hay que hacer en las cercanías unas *umbracula* a las cuales los hombres puedan retirarse durante el ardor del mediodía". Pero la exigencia de estos follajes parece propia de las Neptunalia.

[4] Desde la obra de P. Kretschmer, *Einleitung...,* 1896, pp. 133 (**neptus* "Cuál"…); véase, sobre todo, H. Krahe, "Zur Bildungswisse einiger lateinischer Götternamen", en *Satura (Festschrift für Otto Weinreich),* 1952, p. 63. El umbro *nepitu,* que a veces se ha relacionado con esta raíz, es más bien *"ad nihilum redigito"* (E. Vetter).

[5] E. Wilhelm, "nap-, nabh-", en *Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen,* núm. 12, 1887, pp. 104-106, al que siguen K. Brugmann y otros muchos. Los datos están en Ch. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch,* 1904, cols. 1039-1040, y en los diversos traductores y comentadores del *ṚgVeda,* 9, 16, 3 *(ánaptam apsú duṣṭáram…);* en última instancia, L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes,* núm. 8, 1961, p. 66, que corta esta expresión como *án-ap-ta*.

[6] Sobre los diminutivos en *–īno–,* véase la bibliografía (B. Zucchelli), en *Studi in onore di Vittore Pisani,* 1969, II, pp. 1088-1090. Y, sobre todo, en Leumann, "Lateinische Cognomina auf *–inus* und *–illa",* en *Festschrift Jud,* 1943, pp. 150-153; los sentidos principales son: "hijo de" *(lībertīnus, sobrīnus, adulterīnus...)* y "pequeño (hermano), el menor" (*Jūstīnus,* hermano menor de Justus, en *CIL,* XI, 68I). Un **Neptīn-o* es más probable que un **Neptio-,* que correspondería al gāthico *naptya,* "descendiente", griego ἀ-νεψιός, "primo cruzado" [o primo segundo] (Benveniste), antiguo eslavo, *netij (ĭ),* "sobrino" (la palabra germánica-gótica *niþjis,* "emparentado", antiguo islandés *niđr;* "hijo, descendiente, emparentado", se explica sin duda de otra manera: J. de Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch,* 1961, p. 409). Se puede también pensar en **Nept-ōno-, cf. patrōnus, matrōna.*

[7] El caso de *pater* solo, para designar a Júpiter, es a todas luces diferente. Sabemos que es en esta forma como Virgilio menciona por primera vez al gran dios en las *Geórgicas* (I, 121), pues el nombre completo *(ante Jouem)* sólo aparece cuatro versos después.

[8] Sobre las correspondencias entre los fenómenos de las estaciones del año (canícula, solsticios, equinoccios) y las fiestas del calendario prejuliano, véase pp. 303-306.

[9] Véase p. 348, n. 33.

[10] *La religion romaine archaïque,* p. 381, n. 1.

[11] *Ibid.,* p. 160, n. 1; sobre la interpretación del ritual del Caballo de Octubre, pp. 217-229 (completada en la traducción inglesa, *Archaic Roman Religion,* 1971, pp. 215-228); *cf.* mi artículo "La lance de Laocoon", en *Collection Latomus,* núm. 114 *(Hommages à Marie Delcourt),* 1970, pp. 196-206 (p. 198, n. 1, lín. 5, léase: "n. 3, p. 199"). La interpretación de *panibus* como "por telas", con sus consecuencias (sacrificio del caballo por asfixia), en U. W. Scholz, *Studien zum altitalischen und altrömischen Marskult und Marsmythos,* 1970, pp. 93-95, 102, 117-126, es insostenible.

[12] *La religion romaine archaïque,* pp. 161-166.

[13] *Ibid.,* p. 262, n. 2, y 275. La corrección (K. Latte, R. E. A. Palmer… de *flamen Portunalis* como *flamen Quirinalis* en Festo, véase *"persillum*") (238 L[1] = 321 L[2]) es arbitraria.

[14] Véase apéndice I, "Mater Matuta", pp. 293-312.

[15] Ovidio, *Fastos,* 2, 360-380.

[16] *Ibid.,* 2, 425-452.

[17] *Ibid.,* 3, 329-392.

[18] *Heur et malheur du guerrier,* 1969, pp. 28-31.

[19] *La religion romaine archaïque,* pp. 373-375; *Idées romaines,* 1969, pp. 273-287.

[20] Relaciones convergentes de la "tercera función" con Conso (*La religion romaine archaïque,* pp. 162-163; *Idées romaines,* pp. 289-304), y con el elemento sabino de Roma (*Mythe et Épopée,* I, 1968, segunda parte).

[21] *Rome et Véies, recherches sur la chronologie légendaire du moyen-âge romain,* Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Lieja, fasc. 145, 1958.

[22] Respecto a *Camilo,* véase toda la segunda parte de este libro y, en la tercera, el capítulo II.

[23] *Mythe et Épopée,* I, 1968, toda la segunda parte; *Idées romaines,* pp. 209-223.

[24] *Mythe et Épopée,* I, pp. 274-278.

[25] *Mythe et Épopée,* I, pp. 278-280, donde se resume *Heur et malheur du guerrier,* 1969, pp. 11-50 ("La geste de Tullus Hostilius et les mythes d'Indra").

[26] Véase pp. 257-270.

[27] *Rome et Véies,* p. 134; *cf.* R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy, Books I-V,* 1965, p. 659: *"*[…] *nor is it easy, despite Livy's* abundasset, *to believe that there was a need to regulate the level of the lake against a danger of overflowing. The lake is fed by no springs or streams and the lowest point in the perimeter is a good 300 ft. above the level of the inflow of the emissarium";* "[…] tampoco es fácil, pese al *abundasset* de Tito Livio, creer que hubiera la necesidad de regular el nivel del lago contra un peligro de desbordamiento. Al lago no lo alimentan manantiales ni corrientes, y el punto más bajo de su perímetro tiene la considerable altura de 300 pies sobre el nivel del flujo de entrada del afluente".] Véase *infra,* pp. 68-71.

[28] Valerio Máximo (1,6, 2) condensa el relato y atempera su índole maravillosa: *"lacus* [...] *solitum stagni modum excessit".*

[29] Tito Livio que, como siempre, atempera lo maravilloso, parece descartar que el prodigio se haya desarrollado hasta producir el río devastador; los hombres intervendrán antes de que esto suceda.

[30] Sin analizar en detalle este punto, recalco aquí mi divergencia general respecto del comentario de Jean Bayet, que me parece le dedica una parte demasiado extensa a las "tradiciones etruscas", *Tite-Live, Histoire romaine, Livre V,* Colección Guillaume Budé, 1954, pp. 125-140. En realidad, son más bien las escasas indicaciones sobre los etruscos lo que asombra en el relato de la guerra y de la caída de Veyes: no hay nada sobre los sucesos internos y casi nada sobre el último rey: ni siquiera aparece su nombre. Los autores de este relato, por lo visto, no se interesan más por el enemigo que la *Canción de Roldán* por los sectarios de Mahoma. El "color local" alcanza su punto máximo en el episodio del auríspice capturado, pero se trata de un color local fácilmente *made in Rome,* donde era conocida la originalidad del auríspice. Dejo también a un lado las diversas interpretaciones de M. J. Gagé.

[31] Dión Casio *(Zonaras)* complica la situación dividiendo en dos tiempos la revelación del etrusco. En Valerio Máximo el auríspice etrusco no interviene sino después que se conoce la respuesta de Delfos, que aquél confirma.

[32] *Rome et Véies,* p. 123.

[33] L. Gerschel, "Structures augurales et tripartition fonctionnelle dans la pensée de l'ancienne Rome", en *Journal de psychologie,* 1952, pp. 47-77; resumen en *La religion romaine archaïque,* pp. 450-453.

[34] Este punto está desarrollado en el artículo de M. Ruch citado en la p. 43.

[35] R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy, Books I-IV,* 1965, p. 660 (nota a Tito Livio, 5, 13, 3), nos recuerda oportunamente que *"Roman religious law officially forbode the consultation of foreign oracles, permitting reference only to the haruspices or the* libri Sibyllini". ["La ley religiosa romana prohibía oficialmente la consulta a los oráculos extranjeros, y permitía referirse sólo a los auríspices o a los *libri Sibyllini."*] Resulta dudoso que durante las guerras contra los etruscos se admitiese recurrir oficialmente a los auríspices.

[36] R. Bloch, *Les prodiges dans l'antiquité classique,* 1963; *La religion romaine arcaïque,* pp. 572-577, 580.

III. Neptuno y las neptunalia

[1] Existen otros tipos de "concentración" de ritos y leyendas: alrededor de las ceremomias regias (en la India védica) y de las grandes fiestas de temporada (en Irlanda y en Escandinavia).

[2] *Real-Encyklopädie* de Pauly-Wissowa, XVI, 1913, col. 2575, véase *"Hund"*. La raíz *or-* en el griego ὄρνυμι. "pongo en movimiento, hago levantarse" (hitita 3, pres. sing. *arnuzzi,* sánscrito, *r̥ṇómi,* latín, *orior,* etcétera).

[3] *La religion romaine archaïque,* pp. 217-229.

[4] U. W. Scholz, *Studien zum altitalischen und altrömischen Marskult und Marsmythos,* 1970, pp. 95-96, ha propuesto otra explicación del error de Plutarco: éste habría confundido los ritos del Caballo de Octubre con las Consualia de invierno, que se celebraban en los idus de diciembre. El autor cree detectar entre las dos fiestas analogías suficientes para explicar esta confusión, pero ninguna se ajusta al análisis: no es exacto que las Consualia se refieran a Marte; aunque los caballos y otros equinos que corren en las Consualia son "coronados", no se trata, como en el Caballo de Octubre, de *panibus;* en los idus de octubre lo esencial es el sacrificio del caballo; en los idus de diciembre lo más importante son la o las carreras mismas, etcétera.

[5] Véase pp. 171-176.

[6] Sobre la dificultad, más teórica que real, que plantea esta fluctuación del tiempo para la interpretación de las fiestas romanas, véase pp. 303-306.

[7] *Rome et Véies,* pp. 140-142. Los textos son los siguientes: Dionisio de Halicarnaso (1, 71) (Alodio); Zonaras (7, 1, 3) (Amulio); *Origo gentis Romanae,* 18, 2-4 (Arémulo Silvio).

[8] Véase un paralelo nórdico en mi artículo "Balderiana minora, 2. L'épisode de Hyrrokin", en *Indo-Iranica (Mélanges Georg Morgenstierne),* 1964, pp. 68-70. He encontrado recientemente una pintoresca variante en un relato abaza (Cáucaso del noroeste). Dionisio y Zonaras dicen que el rey albano producía sus fulgurantes prodigios con máquinas; según el *Origo,* "cuando el cielo tronaba, ordenaba a sus soldados que golpearan sus escudos con sus dardos, y repetía por todas partes que el ruido producido así era más fuerte que los truenos". En cuanto al castigo, el *Origo* relata una variante según la cual "Arémulo Silvio" no habría sido golpeado por el rayo, sino precipitado al lago por un terremoto. Eso parece remplazar la brusca subida del lago, de la que el *Origo* no habla. Sobre este pequeño tratado, véanse los dos ensayos (1958) de A. Momigliano, reproducidos en *Secondo contributo alla storia degli studi classici,* 1960, pp. 145-176 y 177-189.

[9] *Celticum,* núm. 15, 1966 (véase pp. 346-347, n. 19), p. 377; penúltimo párrafo de *Immram Brain,* edición van Hamel, 1941, p. 19.

[10] *dorratat toinn usci glain*
for Nechtán for mac Collbrain.

[11] E. Gwynn, *The metrical Dindshenchas,* III, 1913 (véase pp. 346-347, n. 19), pp. 36-39. Reproduzco la traducción de la señora F. Le Roux, en *Celticum,* núm. 15, 1966, p. 337. Gwynn lo entiende de manera algo diferente: *"14. It was contrived against [the river] on either shore / by Maelmorda, vast of wealth, / by the comely son of Murchad, / that it should not reach the inlet of ships.- 15. God's mercy was shown / on Leth Chuind by that counsel, / so that it escaped* [verbo *éláim,* aoristo-*éló] the swift night of gloom / unto thee, O generous Maelsechlainn".* ["Fue ideado y ordenado [al río] en ambas orillas / por Maelmorda, el de las vastas riquezas, / por el apuesto hijo de Murchad, / que no llegaran sus aguas hasta la ensenada de los barcos.- 15. La misericordia de Dios se manifestó / en Leth Chuind con este consejo, / de manera que el río escapara [verbo *éláim,* aoristo-*éló*] de la rauda noche de la condenación / y Leth Chuind llegara a ti, ¡Oh generoso Maelsechlainn".] El texto de los dos últimos versos es el siguiente:

coréló in aidchi déinn daill
chucut, a Máil féil Sechlaind.

En el segundo verso de la estrofa 15, *coma(i)rle: "Rath, Beschluss, Entschluss" (Windisch);* también, "designio".

[12] *Cf.* también el profundo estudio de M.-R. de la Blanchère, en el *Dictionnaire des Antiquités* de Ch. Daremberg y E. Saglio, véase *"emissarium";* pp. 598-603, sobre los afluentes de los lagos de Nemi, Giulianello...

[13] Es la opinión generalmente admitida. La primera objeción de R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy, Books I-V,* p. 659 *("this view contradicts the unanimous testi-*

mony of the ancients") ["este punto de vista contradice el unánime testimonio de los antiguos"] no es válida, debido a que este pretendido "testimonio" no es sino el expediente en litigio, y la segunda objeción *(…"and has not been established archaeologically")* […"no se ha demostrado arqueológicamente"] deja el problema sin resolver.

[14] *Rome et Véies,* pp. 134-135.

[15] Véase pp. 50-51.

[16] Véase pp. 213-218.

[17] Si nos empeñamos en sostener que hubo una consulta de los romanos a Delfos en la víspera de la caída de Veyes, en todo caso esa consulta no pudo referirse a la erupción del lago Albano en la medida en que esa erupción no tuvo lugar. R. M. Ogilvie, en *A Commentary on Livy, Books I-V,* p. 659, propone aceptar que la consulta se refería a la porosidad del lecho rocoso del lago y a la manera de impedir las infiltraciones, que eran la causa de paludismo; pero nada en los relatos nos permite darle este sentido.

[18] A las cuales está consagrado mi libro *Del mito a la novela,* FCE, México, 1973; véase, sobre todo, el Apéndice VI, "Njörđr, Nerthus y el folklore escandinavo de los genios del mar", pp. 212-225.

[19] En *Les Jardins d'Adonis,* 1972, M. M. Detienne encuentra en varias ocasiones, pero en textos pertenecientes a otros conjuntos, aplicaciones notables de la concepción del "fuego en el agua (o en las aguas)" a la canícula. Así, en las pp. 23-28: "Los aromas, reunidos en el templo del Sol, compartidos por el sacerdote de Helios, ofrecidos como tributo al fuego solar que los consume inmediatamente, aparecen en estas historias míticas de los griegos como sustancias cuya naturaleza se emparenta con el poder ígneo del Fuego de lo Alto. Pero la afinidad de las sustancias aromáticas con el Sol se realza con mayor claridad en las tradiciones relativas al tiempo más favorable para la cosecha de estos productos. Al describir las plantas que dan jugo, Teofrasto tiene el cuidado de recordarnos que las incisiones o la salida natural de la savia y de la goma no tienen lugar en la misma estación para todas las plantas. Por lo tanto, agrega (*Historia de las plantas,* 9, 1, 6), hay que hacer incisiones en el árbol del incienso y en el árbol de la mirra al levante del Perro (ὑπὸ Κύνα), en los días más cálidos.

[20] *Del mito a la novela,* 1973, pp. 56-58.

[21] Véase *Heur et malheur du guerrier,* 1969, pp. 121-125, y el primer capítulo ("Furor") de *Horace et les Curiaces,* 1942.

[22] Por ejemplo, en francés, F. d'Armade, *Héros légendaires de la Russie,* 1912 (?), pp. 129-132; L. Jousserandot, *Les bylines russes,* 1928, pp. 36-39.

[23] *Harvard Studies in Classical Philology,* núm. 54, 1943, pp. 69-82. Definición de Aulo Gelio (15, 21): *"praestantissimos uirtute, prudentia, uiribus Iouis filios poetae appellauerunt, ut Aeacum et Minoa et Sarpedona; ferocissimos et immanes et alienos ab omni humanitate tanquam e mari genitos Neptuni filios dixerunt, Cyclopa et Cercyona et*

Scirona et Lestrygonas". Variante de *Neptuni filius:* para designar a un adversario (imaginario) en especial terrible, al que pretende haber vencido, el *Miles gloriosus* de Plauto dice, en el verso 15, *erat imperator summus, Neptuni nepos*.

[24] *Eranos,* núms. 53-54, 1955-1956, pp. 246-262.

[25] *La religion romaine archaïque,* pp. 47-52.

[26] *Ibid.,* pp. 373-377; *Idées romaines,* 1969, pp. 273-287.

[27] *La religion romaine archaïque,* pp. 384-385; Prorsa y Postuorta (y sus variantes) son interpretadas por otros en términos de obstetricia.

[28] *Idées romaines,* pp. 289-304.

[29] *La religion romaine archaïque,* p. 245: "Ombrien Tursa", en *Latomus,* núm. 20, 1961, pp. 253-257. En Roma, lo que corresponde a *Tursa Jouia* es de "fórmula 2": *Juppiter Territor*.

[30] Anticipé una hipótesis al respecto en el último ensayo de mi libro *Déesses latines et mythes védiques,* 1956, pp. 99-123.

[31] Sobre Juno-Hera, véase el capítulo IV de la segunda parte, y pp. 206-208.

[32] *Idées romaines,* pp. 225-241.

[33] *La religion romaine archaïque,* pp. 165-166, 256-260.

[34] "Les dieux de Titus Tatius" en la leyenda del sinecismo, en *La religion romaine archaïque,* pp. 81, 174-175, 266-271, 364, 368 (sentido que doy a la expresión: pp. 174 n. 2, y 266).

[35] *Abhandlungen zur römischen Religion,* 1909 (pp. 106-110 de "Die eigenschaftsgötter der altrömischen Religion", pp. 104-110).

[36] Sobre Venilia véase la nota, poco convincente, de Aldo Luigi Prosdocimi, pp. 780-784 de "Etimologie di teonimi, Venilia, *Summanus,* Vacuna", en *Studi linguistici in onore di Vittore Pisani,* vol. II, 1969, pp. 777-801 (para Sumano, véase pp. 140-142; para Vacuna, véase mi contribución a la *Festschrift Geo Widengren,* 1972, pp. 307-311).

[37] *La religion romaine archaïque,* p. 230.

[38] *La religion romaine archaïque,* p. 564.

[39]
Quid dicam, iacto qui semine cominus arua
insequitur, cumulosque ruit male pinguis arenae,
deinde satis fluuium inducit riuosque sequentes,
et, cum exustus ager morientibus aestuat herbis,
ecce supercilio cliuosi tramitis undam
elicit: illa cadens raucum per leuia murmur
saxa ciet scatebrisque arentia temperat arua.

[40] *La religion romaine archaïque,* pp. 315-317: "Les *pisciculi uiui* des Volcanalia", en *Revue des études latines,* núm. 36, 1958, pp. 121-130.

[41] Con muy raras excepciones, que deben justificarse como tales.

[42] O de “cinco” días, según el cómputo romano: 15 + (16, 17, 18) + 19.

[43] Examinaré las Lucaria en sí mismas en un futuro trabajo.

Segunda parte
La estación de la aurora

I. Camilo y la Aurora

[1] Véase pp. 256, 279.

[2] F. Münzer ha convertido esta frase de su gran predecesor en la conclusión de su artículo sobre el cuadragésimo cuarto Furio: *Real-Encyklopädie* de Pauly-Wissowa, VII, 1912, col. 348.

[3] Plutarco, *Vies,* vol. II, 1961, p. 141.

[4] *La religion romaine archaïque,* p. 20.

[5] O el año que se prefiera, en las proximidades de ése.

[6] La bibliografía sobre Camilo es inmensa. Se encontrará lo esencial, desde Th. Mommsen y F. Münzer hasta J. Hubaux, en la primera nota de A. Momigliano, “Camillus and Concord”, en *Secondo contributo alla storia degli studi classici,* 1960, pp. 89-108 (reproducido de *The Classical Quarterly,* núm. 36, 1942, pp. 111-120). Agréguese a esto K. Günther, *Plutarchs Vita Camilli in ihren Beziehungen zu Livius und Aurelius Victor, Progr. Bernburg* 1899; A. Klotz, “Quellen der plutarchischen Lebensbeschreibung des Camillus”, en *Rheinisches Museum für Philologie,* núm. 99, 1941, p. 282; J. Bayet, editor (colección Guillaume Budé) del libro quinto de Tito Livio, apéndice IV (“M. Furius Camillus”), pp. 140-155; y dos artículos en la *Revue des études latines,* núm. 48, 1970: J. Hellegouarc’h, “Le principat de Camille”, pp. 112-132; Christian Peyre, “Tite-Live et la ‘férocité gauloise’”, pp. 277-296. Pese a todos estos trabajos, los problemas referentes a Camilo siguen tan indeterminados e inaprehensibles como en los tiempos de Mommsen. Inclusive los puntos en que hoy existe mayor acuerdo no escapan a lo arbitrario. En especial, no se tiene derecho, pese a la opinión corriente, a decidir que la versión de Polibio —en el largo aunque esquemático catálogo de las expediciones galas hacia el sur, en que la toma y la evacuación de Roma no se recuerdan sino en unas cuantas palabras, sin mencionar a Camilo ni a ningún jefe romano—, o la versión de la “misteriosa fuente de Diódoro de Sicilia” representan “primeras” versiones de la tradición, mientras que el resto sólo estaría formado por aluviones sucesivos. En cuanto a Polibio, es más probable que, considerando el suceso desde el punto de vista de los celtas y sustituyéndolo en el conjunto de sus

movimientos, no haya sentido la necesidad de mencionar algún detalle al respecto (pues no menciona otros) sobre "la parte romana" del asunto. Por lo que se refiere a Diódoro, se tiene más bien la impresión de que resume mal, sin cuidado, y mezclando o desplazando los elementos una biografía de Camilo muy semejante a la que conocemos (véase p. 359, n. 22). ¿No se ha observado desde hace mucho que en su relato del capítulo 14, 116 (en el que no se menciona a *Camilo,* mientras que este personaje llena todo el capítulo siguiente), la escalada del Capitolio por el joven Ponto Cominio —sin ninguna referencia a Camilo— se queda en el aire, por así decirlo, o que, como lo dice con gracejo Momigliano, en la p. 91: *"Pontius Cominius climbs the beleaguered Capitol not to obtain the approval of the Senate for Camillus' dictatorship but simply to give an indirect occasion for the miracle of the gease and the feat of Manlius"* (cap. 116) ["Poncio Cominio trepa al asediado Capitolio, no para obtener la aprobación del Senado para la dictadura de *Camilo,* sino simplemente para dar ocasión indirecta al milagro de los gansos y para la hazaña de Manlio"], lo cual no es satisfactorio? Por otra parte, es probable que los escritores de los tiempos de los Escipiones, de los Gracos, de Sila y de Augusto hayan orientado ciertos episodios de la gesta y ciertos rasgos del carácter del héroe de manera que se pensara o se mostrara que ellos mismos pensaban en sus grandes contemporáneos y en la política del momento. Sin embargo, se ha llevado hasta lo pueril la pesquisa sobre los rastros de estas intenciones, a las que se ha atribuido una fecundidad extraordinaria: la *humanitas* de *Camilo,* por ejemplo, que no obstante se ha expresado en los episodios originales de Falerias y de Túsculo, ¡estaría tomada en bloque de Escipión el Africano! A riesgo de que se me censure por ignorante, no analizaré ninguna de estas hipótesis. Muchas de ellas se debilitarán por sí mismas si los datos aquí reunidos consiguen llamar la atención del lector.

[7] πρῶτον μὲν εὐχὰς ἐποιήσατο τοῖς θεοῖς ἐπὶ τῷ πολέμῳ τέλος εὐτυχὲς λαβόντι τὰς μεγάλας θέας ἄξειν καὶ νεὼν θεᾶς ἣν Μητέρα Ματοῦταν Ῥωμαῖοι καλοῦσι, καθιερώσειν.

[8] Véase pp. 294-295.

[9] La fórmula *ex senatus consulto,* en su forma usual, no plantea ningún problema cuando se trata de un magistrado ordinario: el Senado decide y el magistrado se encarga de ejecutar esta decisión (la fórmula no es solamente romana: encontramos en Prenesta la fórmula *zenatuo sententiad,* donde el magistrado era un *preto(r),* Vetter, núm. 320; en osco, con preposición o sin ella se decía (dativo) *senateís tanginud,* σενατηις τανγινοδ, y el magistrado era, por ejemplo, un κϜαιστορ, "el que manda", *faamat,* la ejecución: M. Lejeune, "Il santuario Lucano di Macchia di Rossano di Vaglio", en *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Memorie, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, Serie VIII,* 16/2, 1971, pp. 68-69). ¿Pero qué significa esta fórmula aquí, tratándose de un dictador? Sin duda *Camilo,* que en este capítulo toma todas las iniciativas, desea

asociar al Senado a su voto, ya sea para reforzar su solemnidad, o bien porque los *ludi magni* implican grandes gastos que deberán correr por cuenta del Estado, el cual debe asumir la responsabilidad (*cf.* Tito Livio, 36, 36, 2). Aunque es todopoderoso, αὐτοκράτωρ, un dictador puede desear, y en caso necesario obtener por presión, semejantes decisiones senatoriales (*cf. peruicit ut*… del dictador Fabio después de Trasimena, 22, 9, 9). El único texto de Tito Livio que es exactamente paralelo a éste, es decir, que se refiere a un dictador (30, 39, 8), implica un compromiso de gastos de la misma índole: *"Cerialia ludos dictator et magister equitum ex senatus consulto fecerunt"*. Agradezco cumplidamente al señor André Magdelain haberme proporcionado su docta asesoría sobre estas palabras. Después de haber utilizado el texto de Packard, *Concordance to Livy,* IV, pp. 588-589, concluye: "Al fin y al cabo, ¿no se trata para Tito Livio de cierto gusto por recalcar que un voto es válido gracias a la autorización del Senado?"

[10] *"Ludos magnos ex senatus consulto uouit Veiis captis se facturum aedemque Matutae Matris refectam dedicaturum iam ante ab rege Seruio Tullio dedicatam."* No pienso que esto se pueda interpretar así: "prometió […] restaurar y consagrar el templo de Mater Matuta […]." (Baillet): la ejecución del voto, que se lleva a cabo inmediatamente después del regreso a Roma y de celebrar el triunfo (23, 7), excluye que Camilo haya tenido tiempo de realizar estos trabajos. No obstante, si se adopta esta traducción, la argumentación que sigue no se altera en absoluto.

[11] Véase apéndice I, "Mater Matuta". La primera exposición pública de la interpretación de Mater Matuta se hizo en una conferencia pronunciada en la Universidad de Lieja, en abril de 1956.

[12] Acerca del intervalo, sin duda reducido (salvo periodos de negligencia excepcional), en cuyo interior se daban, antes de la reforma de Julio César, las discordancias entre el calendario y los fenómenos naturales (sobre todo los solsticios) correspondientes a ciertas fiestas (o grupos de fiestas) anuales, véase pp. 303-306.

[13] R. M. Ogilvie, en *A Commentary on Livy, Books I-IV,* 1965, p. 681, explica de manera asombrosamente moderna, como si se hubiese tratado de una operación diplomática, la atención que entonces dispensaba Roma a Mater Matuta: la ciudad, atacada por dos enemigos, el etrusco por el norte, el volsco por el sur, habría orillado a los romanos a intentar neutralizar al segundo o incluso asociarse a él contra el primero: *"The foundation of the temple of Mater Matuta is to be seen* […] *as a mater of policy, as a step to promote friendly relations with the inhabitants of the key city of Satricum"*. ["La fundación del templo de Mater Matuta debe contemplarse […] como un asunto de política, como un paso tendente a promover las relaciones amistosas con la ciudad clave de Sátrico".] Pero el calendario prueba que Mater Matuta era también una antigua diosa romana que no había sido introducida a Roma desde el exterior.

[14] Véase p. 358, n. 11. De donde procede una nota en *Déesses latines et mythes védiques,* 1956, p. 26, n. 5, al final, y otra en J. Hubaux, *Rome et Véies,* 1958, p. 114, n. 1.

[15] Diódoro de Sicilia (14, 117, 5) consigna algunas variantes.

[16] Sobre el problema que plantea esta interpretación, que considera sacrilegio una conducta que, al contrario, fue impuesta ritualmente, véase pp. 222 *ss.*

[17] No se ha mencionado al dios Sol sino en la enumeración de los "dioses de Tito Tacio" (Varrón, *De la lengua latina,* 5, 74; Dionisio de Halicarnaso, 2, 50, 3): véase *La religion romaine archaïque,* p. 174 y n. 2. Acerca del sol como objeto de culto en Roma, véase p. 363, n. 4.

[18] En cuanto al poder soberano del dictador (cuyas órdenes son *pro numine,* Tito Livio, 8, 34, 2), véanse pp. 273-274 de A. Magdelain, "Praetor maximus et Comitiatus maximus", en *Iura,* núm. 20, 1969, pp. 257-285; *cf.* pp. 357-358, n. 9.

[19] Según Plutarco (*Camilo,* 33, 2), este relato estaba en competencia, en este punto de la vida de Camilo (su tercera dictadura), con la leyenda etiológica de los Nones Caprotines: περὶ τούτου τοῦ πολέμου διττοὶ λόγοι λέγονται.

[20] Sobre este motivo de las espadas de los celtas, que también conoció Polibio (2, 33, 3) a propósito de un acontecimiento muy posterior, véase Flacelière, *op. cit.* (véase p. 356, n. 3), p. 147.

[21] Es muy diferente de los "temas y clisés" que estudió H. Bardon, en *Revue des études latines,* núm. 24, 1946, pp. 82-115.

[22] Diódoro de Sicilia (14, 117, 2) pasa por alto, al contrario, el viento y el incendio, pero precisa bien que la victoria sobre los volscos ha sido preparada de noche por Camilo (νυκτὸς ἐξῆλθον) y ganada al alba (καὶ καταλαβόντες ἅμ' ἡμέρᾳ τοὺς Οὐολούσκους τῇ παρεμβολῇ προσμαχομένους). Diódoro no especifica la hora de la victoria en la que Camilo recupera de los galos el oro romano y "casi todo su botín", victoria evidentemente desplazada del día siguiente de su partida de Roma al día siguiente de la liberación de Sátrico por Camilo (117, 4). Tampoco indica hora alguna para una victoria de Camilo dictador sobre los ecuos y los ecuícolas (117, 3).

[23] Tito Livio escribe estas palabras después de una discusión sobre las fuentes de información. Sobre este particular véase Flacelière, *op. cit.* (véase p. 356, n. 3), p. 147.

[24] Las analogías con el relato de la "tercera victoria en la aurora" en Plutarco son perceptibles: ocupación por los romanos, durante la noche, de alturas barrancosas, sin que los enemigos lo noten; descenso de los romanos al despuntar el día; renuncia de los fugitivos a utilizar su propio campo.

[25] R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy, Books I-IV,* 1965, p. 680 (a Tito Livio, 5, 23, 6), anota: "Solisque: *the mention of the Sun as well as Juppiter as an object of comparison must post-date the introduction of the Hellenic mythology about the Sun, i. e., after the beginning of the third century B.C."* [*"Solisque:* la mención del Sol, así

como la de Júpiter como objeto de comparación, debe fecharse con posterioridad a la introducción de la mitología helénica sobre el sol; es decir, después de principios del siglo III a.C."] (Weinstock, en *Journal of Roman Studies,* núm. 50, 1960, p. 117). Pienso que el responsable de esta mención aislada no es otro que Tito Livio mismo, por las razones expuestas y comentadas en el texto.

[26] Plutarco, es decir, la tradición que él representa, es formal acerca de este punto, de cualquier manera que haya que conciliar su declaración con las glorias atribuidas antes de Camilo a varios Furio y que ha compilado J. Hellegouarc'h, art. cit. (véase pp. 356-357, n. 6), p. 16; *cf.* pp. 124-126.

[27] Flacelière, *op. cit.* (véase p. 356, n. 3): "Según otras fuentes, Camilo no se convirtió en censor (junto con Marco Postumio Albino) sino el año 403 a.C., es decir, veintiocho años después de su hazaña de armas [en el monte Algido]".

[28] En lo sucesivo emplearé esta expresión breve en el sentido de "victoria en que la aurora desempeña un papel decisivo".

[29] Lo cual, por supuesto, no excluye ciertos retoques ulteriores, incluso la elaboración de nuevas variantes.

[30] Camilo prefigura así las pretensiones solares, nutridas por las religiones y las especulaciones del Cercano Oriente, que Henry Seyrig ha detectado en las monedas acuñadas por Antonio y de las cuales el señor Pierre Grimal acaba de demostrar la importancia que tienen en el personaje aderezado por Nerón desde el principio de su reinado, en *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* 1972, pp. 225-230.

[31] Flacelière, *op. cit.* (véase p. 356, n. 3), pp. 144-147.

[32] Lo cual excluye la hipótesis, de suyo poco admisible, de que Plutarco haya agregado sistemáticamente la nota "aurora" a las tres victorias de Camilo cuando éste ya era dictador.

II. La Aurora y Camilo

[1] *Rome et Véies,* p. 111.

[2] Poco importa aquí lo que pueda ocultarse de historia auténtica bajo esta tradición. Véase, por ejemplo, A. Momigliano, *Terzo contributo alla storia degli studi classici,* 1966, pp. 597 (n. 105), 666.

[3] El simbolismo de esta estatua y el personaje al que representa son objeto de controversia; *cf.* Plutarco, *Cuestiones romanas* 36, acerca de la "alcoba" de Fortuna (Τύχης θάλαμος) que está junto a la Fenestella.

[4] *Mitra-Varuṇa,*[2] 1948, pp. 194-199; *Les dieux des Indo-Européens,* 1952, cap. II (estudio mejorado en la edición española, *Los dioses de los Indo-Europeos [sic],* 1970, sobre todo, pp. 48-50); *Mythe et Épopée,* I, 1968, p. 150.

[5] *Études védiques et pāṇinéennes,* III, 1957, p. 9, n. 2. Yāska, *Nirukta,* 12, 13, dice que Bhaga preside las horas matinales. En *R̥gVeda,* 1, 123, 5, se dice que Uṣas es la hermana de Bhaga.

[6] *La religion romaine archaïque,* pp. 363-367.

[7] *Ibid.,* pp. 382-383.

[8] Sobre esta figura femenina a la que a veces se ha querido convertir en una diosa, véase el análisis de A. Momigliano, "Tre figure mitiche: Tanaquilla, Gaia Cecilia, Acca Larenzia" (1938), estudio reproducido en *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico,* 1969, pp. 455-479 (sobre todo, pp. 461-463): *"Tanaquilla è insomma semplicemente una figura di donna su cui la tradizione leggendaria ha lavorato".*

[9] Plinio, *Historia natural,* 28, 39.

[10] Es significativo que Plutarco, en su tratado *De la fortuna de los romanos,* en donde se obtiene abundante provecho de las múltiples oportunidades de Roma y de los grandes romanos, no mencione a Camilo (319A) sino para decir que, después de la liberación de Roma, erigió un templo en Ayo Locucio, en reconocimiento por el aviso nocturno dado a M. Cedicio (véase pp. 218-221). Ahora bien, ese aviso no se refería ni a Camilo ni a ese lugar, ni se refería a Fortuna. Servio, en cambio, funda un gran número de cultos consagrados a Fortuna, que Plutarco enumera (*De la fortuna de los romanos,* 322, C-323 D; *Cuestiones romanas,* 36, 74, 106).

[11] Esta multiplicidad detallada de cualidades desaconseja reducir el debate concerniente a Camilo al simple lugar común "ἀρετή o τύχη; *uirtus* o *fortuna*?" (Plutarco, *De la fortuna de los romanos,* 316 C-326 C; etcétera).

[12] Además de la razón general en el sentido de que Fortuna siguió siendo siempre una figura muy conocida para los romanos, una especie de *lectio mythica facilior* en relación con Mater Matuta, otras consideraciones sin duda han intervenido en esto, consideraciones que el señor J. Hellegouarc'h ha analizado finamente (véase la nota siguiente).

[13] J. Bayet, edición de la obra de Tito Livio (colección Budé), vol. V, 1954, pp. 145-146. J. Hellegouarc'h, "Le principat de Camille", en *Revue des études latines,* núm. 48, 1970, pp. 112-132 (en especial, sobre este punto, pp. 117-119), no ha tomado en consideración sino el Camilo de Tito Livio. Queda claro que los cuatro empleos del adverbio *forte* en los capítulos de Tito Livio referentes a Camilo no se refieren de ningún modo a Fortuna.

[14] Sátrico ocupaba el actual emplazamiento de Borgo Montello, sobre el río Astura. Ancio, ciudad latina, había pasado al dominio de los volscos después del fin del reinado romano.

[15] Durante la existencia de *Camilo,* pero en una circunstancia en la que no está implicado, Tito Livio no vio ningún inconveniente en mostrar a la Mater Matuta de Sátrico interviniendo contra los enemigos de Roma de una manera más personal aún que contra Camilo la Fortuna de Ancio; en 6, 33, 4-5, mientras los latinos que se re-

belaron contra Roma incendiaban Sátrico sin respetar los edificios sagrados, sólo se salvó el templo de Mater Matuta; "pero no fue ni un escrúpulo religioso ni el respeto a los dioses lo que los contuvo, sino una voz espantosa que salía del templo y los amenazaba con siniestros castigos si no alejaban del santuario sus fuegos impíos". Más adelante (7, 27), el cónsul M. Valerio Corvo (quien ocupaba Sátrico después de haber reconquistado esta ciudad, reconstruida y colonizada por los volscos de Ancio), demolió y quemó la ciudad que de esta forma se había vuelto enemiga, aunque, por supuesto, "sólo el templo de Mater Matuta fue respetado por el fuego".

[16] Véase pp. 142-147.

[17] La situación recíproca, evidentemente, no es verdadera; muchos héroes criados por una madre o unos padres adoptivos no tienen nada de solar. Véase pp. 311-312.

[18] Véase p. 360, n. 26.

[19] Véase el excelente artículo de Samter, "camillus", en *Real-Encyklopädie* de Pauly-Wissowa, III, 1899, col. 1431.

[20] La reina Camila es el prototipo de la criatura arrebatada desde muy pequeña a su madre y criada por otras personas: por su padre, ciertamente, pero sobre todo por Diana, a quien él la dio como "suya" *(Eneida,* II, 557-560: *accipe testor, / diua, tuam).*

[21] Se han podido hacer reflexiones semejantes sobre la formación de la leyenda de los Horacios y de los Curiacios, sobre todo del asesinato de la hermana; véase, en última instancia, *Del mito a la novela,* 1973, pp. 134-135.

[22] La presencia de un pedagogo o de un maestro de escuela en Falerias que aparece en una anécdota inventada en el siglo IV —dos siglos antes de que Roma se familiarice con este tipo de *graeculus*— se ha explicado mediante las relaciones precoces y estrechas de esta ciudad con los griegos. Otros piensan que el tipo preciso del pedagogo fue introducido en la anécdota posteriormente. En todo caso, no existe un prototipo griego en la anécdota misma, la cual no se explicó cuando se incluyó en la vasta categoría de los relatos que los folcloristas etiquetan bajo el rubro de "el cazador cazado".

[23] R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy, Books I-V,* 1965, p. 688.

III. La noche y el día

[1] Por más que yo lo advierta, no faltarán críticos que me recuerden que Napoleón "también", y con más lujo de argumentos, pudo ser promovido al grado de héroe solar, y que su trayectoria —desde Córcega hasta Santa Helena, con doce mariscales, etc.— se ha interpretado como un mito solar. Pero la relación cultual de Camilo con la *Aurora* (voto, dedicación del templo) *está* inscrita *en los textos,* así como la acusación en su contra de *imitar al Sol* en ocasión de su triunfo (según Tito Livio) y de sus victorias

(según Plutarco y Diódoro) y, en ocasión de su epifanía misma (según Plutarco), de *imitar al sol levante*. Por tanto, la investigación de este tema resulta necesaria.

[2] Véase pp. 122-123.

[3] Véase la primera parte de *Mythe et Épopée,* I, 1968.

[4] *La religion romaine archaïque,* p. 381, n., y p. 538. Sin duda también hay que admitir un antiguo simbolismo solar del Circo y de sus carreras, que las especulaciones anteriores no han dejado de desarrollar. En cuanto a los colores de las facciones, véase el tercer ensayo ("Albati, russati, uirides") del libro *Rituels indo-européens à Rome,* 1954. El libro de C. Koch, *Gestirnverehrung im alten Italien* (*Frankfurter Studien zur Religion und Kultus der Antike,* 3), 1933, contiene abundante material al respecto, pero el método de exposición es objetable. Véase también G. K. Galinsky, "Sol et le *Carmen saeculare*", en *Latomus,* núm. 26, 1967, pp. 619-633 (sol y los latinos, sol Indiges, etcétera).

[5] En las páginas 785-795 de un reciente ensayo, "Etimologie di teonimi" (véase p. 355, n. 36), M. A. L. Prosdocimi ha intentado hacer una interpretación de *Summanus* a partir de *summus* y ha objetado la interpretación que se hace a partir de *sub* + *mane*. En una nota de corrección (p. 785, n. 20 *bis*), en gallarda prueba de lealtad, él mismo se ha criticado en este aserto.

[6] El templo, situado en el Circo Máximo, fue dedicado el año 278, después de que la estatua de Sumano, que se encontraba en el templo Capitolino de Júpiter, fue fulminada por el rayo y su cabeza precipitada al Tíber. Lo que importa aquí es el día elegido para su dedicación. Ovidio (*Fastos,* 6, 729-732) lo presenta con estas palabras, que son sin duda de circunstancia:

> *Jam tua, Laomedon, oritur nurus* [la Aurora] *ortaque noctem*
> *pellit…*

[7] A diferencia de su ilustre, ambiciosa y objetable abuela, la interpretación solar limitada que se reforma aquí es propiamente romana y se funda exclusivamente en concepciones y costumbres romanas comprobadas, no en especulaciones poéticas o filosóficas fuera del espacio y del tiempo; *cf.* p. 143, n. 1.

[8] Las series de días consagrados a un mismo servicio religioso (como las Parentalia de febrero, los días de Vesta en junio), son correcciones posteriores y no figuran como tales en el ferial.

[9] Véase pp. 122-123.

[10] Dión Casio (*Historia romana,* 28, 1-2), dice más brevemente lo mismo: πάνυ πάντες ἐπί τε ταῖς δημιουργίαις καὶ ἐπὶ τοῖς ἄλλοις ἔργοις ὡς καὶ ἐν εἰρήνῃ κατὰ χώραν μείναντες. Una especie de doblete del arrepentimiento de los tusculanos, en donde no figura la característica especial que nos interesa aquí, se encuentra en Tito Livio, 8, 37.

[11] *Matutine pater, seu Jane libentius audis,*
unde homines operum primos uitaeque labores
instituunt…

[12] M. Meslin, *La fête des Kalendes de janvier dans l'Empire romain, étude d'un rituel de Nouvel An, Collection Latomus,* núm. 115, 1970.

[13] La exposición siguiente se enriquece con el espléndido comentario a los *Fastos,* 1, 175, que hizo *sir* James G. Frazer: *Fasti,* vol. II, p. 112.

[14] Hago hincapié en que todos los momentos de la vida de Camilo a los que aluden estas referencias mitológicas son militares, guerreros: su actividad política permaneció al margen de estas referencias.

IV. Juno y la Aurora

[1] Véase pp. 357-358, n. 9.

[2] Véase p. 358, n. 10.

[3] Véase pp. 222-225.

[4] Sobre esta evocación, véanse las notas de R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy, Books I-V,* 1965, pp. 673-675; *cf.* pp. 694-695.

[5] Resulta muy aventurado hacer intervenir a los galos, aun como mercenarios, en esta expedición (Marta Sordi).

[6] Este descubrimiento, así como sus resultados, se comenta en el apéndice sobre los etruscos de *La religion romaine archaïque,* pp. 645-648.

[7] R. Bloch, "Ilithye, Leucothée et Thesan", en *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres,* 1968, pp. 366-375; "Un mode d'interprétation à deux degrés: de l'Uni de Pyrgi à Ilithye et Leucothée", en *Archaeologia classica,* núm. 21, 1969, pp. 58-65. R. Bloch envió posteriormente una importante comunicación a la Academia (16 de junio de 1972) sobre "Hera, Uni, Junon en Italie centrale", en *Comptes Rendus de l'Académie…,* 1972, pp. 384-395 (con un breve análisis), en el que comenta, sobre todo, a M. Torelli, "Il Santuario di Hera a Gravisca", en *La parola del passato,* núm. 136, 1971, pp. 44-67 (santuario griego descubierto en 1969 y explorado en 1970, en el antiguo puerto de Tarquinia; sobre las inscripciones de este santuario —de las cuales cuatro se refieren a Hera y se hallaban en unos tiestos, escritas en caracteres jónicos—, véase J. y L. Robert, *Revue des études grecques,* núm. 84, 1971, p. 534, núm. 730 del *Bulletin Épigraphique*).

[8] Art. cit., pp. 373-374. En una comunicación sobre el "desciframiento de la lengua etrusca" enviada a la Academia de Inscripciones y Bellas Letras (5 de noviem-

bre de 1971, *Comptes Rendus,* p. 650), el intrépido V. I. Georgiev, por supuesto, ha sabido completar y traducir estas tres líneas:

eta θesan etras uniiaθi hu [tiś? acale?]
hutila zina eti asas acalia [eta? mulu?]
θanaχvilus caθarnaia…

"ista Aurora [statua Aurorae] data (est) Junoni matri qui[nto? Junio?]
Quinquatria fac ei in Junio.Hoc (est) uotum?
Tanaquilis Catharniā (natae)…"

[9] Esta hipótesis no es irreconciliable con otra. En su forma (duración, varios episodios), el asedio de Veyes fue concebido por los romanos desde una época muy antigua como una réplica del sitio de Troya y, dada la penetración de Etruria por la civilización y los dioses de Grecia, esta réplica literaria se vio animada por el sentimiento de un desquite político-religioso: los sitiadores, los vencedores son esta vez los troyanos encarnados en sus descendientes. Por consiguiente, resultaba tentador reconocer en Juno (y en Juno Regina, la gran perseguidora de los troyanos) a la protectora más eminente de los enemigos etruscos de los romanos, así como, por otra parte, otra epopeya la convertirá en la protectora e inspiradora de sus enemigos púnicos. Es posible (véase pp. 196-197) que el establecimiento por los reyes etruscos en el Capitolio de la tríada Júpiter O. M., Juno Regina y Minerva, que congregaba bajo Júpiter a los dos peores adversarios celestes de los troyanos, sea una manifestación inversa de lo que hoy llamamos "esa guerra ideológica". Las relaciones de Camilo con Juno no se detienen en la *euocatio*. Según Tito Livio (6, 4, 2-3), después del asunto de Sutrio (véase pp. 147-150) se obtuvo tanto oro de la venta de los prisioneros etruscos que, después de haber indemnizado a las damas que habían entregado su oro para la ofrenda prometida a Apolo tras la toma de Veyes, aún quedó suficiente para hacer tres copas de ese precioso metal. En ellas se grabó el nombre de Camilo y se colocaron a los pies de Juno, en el templo tripartita de Júpiter Capitolino, donde según se asegura permanecieron hasta que ocurrió el incendio que destruyó este templo. El hijo de *Camilo,* L. Furio *Camilo,* dictador, prometió y dedicó (Tito Livio, 7, 28, 6) otro templo famoso, el de Juno Moneta, erigido en el emplazamiento de la casa de Manlio Capitolino.

[10] Véase pp. 70-71.

[11] Véase pp. 101-104. El "día de nacimiento" del templo (¿debe entenderse: desde el inicio de su construcción?) es el 23 de septiembre, periodo del equinoccio de otoño.

V. Los travestidos de los idus de junio

[1] Sobre la importancia de esta expresión a propósito de los calendarios prejulianos, véase p. 350, n. 8, y pp. 303-306.

[2] Véase pp. 91-94, y apéndices I, “Mater Matuta”, y II, “Matralia, N o NP”.

[3] Véase pp. 138-139.

[4] Véase pp. 101-103.

[5] Sobre el sentido de *stercus* y el valor de este rito arcaico, véase *La religion romaine archaïque,* p. 314.

[6] *Religion und Kultus der Römer,*[2] 1912, p. 437 y n. 2.

[7] Reproduzco aquí las traducciones de L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes,* III (himnos a la Aurora), 1957.

[8] *Ibid.,* p. 30.

[9] Este episodio se había utilizado de manera diferente —para explicar el segundo rito de las Matralia—, seguramente por error, en mi libro *Déesses latines et mythes védiques,* 1956, pp. 30-38. En este punto he aprovechado la crítica de J. Brough.

[10] Reproduzco más o menos —restituyendo a *ánas* su sentido propio, “carreta”, y no “carro”— la traducción de A. Bergaigne, *La religion védique d’après les hymnes du Rig Veda,* II, 1883, p. 193.

[11] Exactamente, *auf Unheil sinnend* (Grassmann), *missgünstig* (Geldner).

[12] He aquí el texto de las dos últimas estrofas:

ápoṣā́ ānasaḥ sarat
sámpiṣṭād áha bibhyúṣī
ní yát sīṃ śiṣnáthad vŕ̥ṣā. 10
etád asyā ánaḥ śaye
súsampiṣṭaṃ vípāśy ā́
sasā́ra sīṃ parāvátaḥ. 11

[13] *Op. cit*. (véase n. 10 de este capítulo), pp. 192-193.

[14] Esta mención de un lugar terrestre (el río Vipāś) no nos autoriza a dar una interpretación con pretensiones de historia de la hazaña de Indra contra Uṣas y, a través de la hazaña misma, del propio Indra. (J. Brough, que sigue en esto a J. Charpentier.)

[15] Todo el comienzo de este capítulo XII *(“De laudibus musicae eiusque uirtutibus”)* merece leerse.

[16] Sobre las homologías entre las especialidades sacerdotales de Roma y las funciones de los sacerdotes védicos, véase *La religion romaine archaïque,* pp. 550-559. Dos calendarios ubican en los mismos idus de junio el *dies natalis* del templo de las Musas; a propósito de uno de ellos, el editor comenta acertadamente esta coincidencia (*CIL,* 1, p. 320): *“natalis Musarum aperte coniunctus est cum iisdem cantorum feriis*”.

[17] Se reunían en el templo de Minerva, patrona colectiva de todos los oficios (Varrón, *De la lengua latina,* 6, 17; *cf.* Festo, (134 L^{1} = 266 L^{2}), pero *“epubalantur in Capitolio”* (Tito Livio, 9, 30; Censorino, 12, 2).

[18] Véase p. 64.

[19] Sobre estos dos Claudios y la confusión de uno con el otro, véase de F. Bömer su comentario a los *Fastos,* 1958, II, p. 381 (*ad* 6, 663).

[20] Véase pp. 150-155.

[21] Reproduzco aquí las traducciones de L. Renou (véase p. 366, n. 7).

[22] 4. *tá íd devā́nāṃ sadhamā́da āsann*
ṛtā́vānaḥ kaváyaḥ pūrvyā́saḥ.

[23] *Coins of the Roman Republic in the British Museum,* I, pp. 516-517. E. A. Sydenham, *The Coinage of the Roman Republic,* 1952, II, p. 160, n. 959, sólo menciona las monedas sin mayor comentario.

[24] F. Bömer, *Ovidius Naso, die Fasten* (1958), II, p. 382 (*ad* 6, 685): "Die Geschichte scheint in der Familienüberlieferung fortzuleben: Münzen des L. Plautius Plancus um d. J. 45 zeigen Maskenbilder: Babelon, *Monnaies de la République romaine,* 325 f.". (Pero el viejo libro de Ernest Babelon, II, 1886, menciona también, en la p. 326, ejemplares que posteriormente se han reconocido como groseras falsificaciones.)

[25] Sobre los osetas y la epopeya narta, véase la segunda parte de *Mythe et Épopée,* I, 1968.

Tercera parte
El cuadro de las tres funciones

I. Las tres funciones en la historia romana

[1] *La religion romaine archaïque,* p. 149 (y 110-119).

[2] Sobre la plebe y la tercera función en la leyenda del rey Anco Marcio, véase *Tarpeia,* 1947, pp. 182-186. Sobre los orígenes de la plebe y de las magistraturas plebeyas, así como sobre el primer sentido de la distinción "patricios-plebeyos", las opiniones difieren entre sí y dependen, como toda la historia antigua de Roma, del crédito que se dé a las diversas fuentes. Véase en última instancia (con la bibliografía correspondiente) A. Momigliano, *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico,* 1969, pp. 294-323 (1931), 419-436 (1966), 437-454 (1967) (pp. 429-430, comentario a Tito Livio, 25, 12, 10, en uno de los *Carmina Marciana: iis ludis faciendis praesit praetor is qui ius populo plebeique dabit summum*). Personalmente, en éste como en otros muchos puntos, me inclino a aceptar, sin dejar de sospechar de la autenticidad de los detalles y de muchos nombres, las grandes líneas y las fechas importantes de la tradición analéstica, más que a dar crédito a las teorías de los modernos.

[3] Véase, en última instancia, *Idées romaines,* 1969, pp. 103-124.

[4] Leyenda de Ato Navio, *La religion romaine archaïque,* pp. 192-193.

[5] *La religion romaine archaïque,* pp. 281-306, sobre todo, pp. 303-306.

[6] Respecto a Juno, véase pp. 156-163.

[7] Véase p. 365, n. 9.

[8] Sobre los papeles propiamente romanos que representaron Juno y Minerva, véase *La religion romaine archaïque,* pp. 288-299 y 299-302.

[9] *La religion romaine archaïque,* pp. 195-201.

[10] *La religion romaine archaïque,* pp. 161-166, 246-271.

[11] Los **co-uir-ia-* parecen homólogos de los *víśaḥ* védicos; *cf.* los "Treinta y Tres (3 × 10 + 3) Viśve Devāḥ" y los 33 figurantes (30 lictores representan a las 3 × 10 curias + 3 augures): *Jupiter-Mars-Quirinus,* IV, 1948, pp. 155-170 (hay que ratificar estas cifras, pero, en general, son correctas).

[12] Los "dioses de Tito Tacio", *La religion romaine archaïque,* pp. 81, 174-175, 268-271, 364, 368; sobre el sentido que le doy a esta expresión, *ibid.,* pp. 174, n. 1, y p. 266.

[13] Ovidio, *Fastos,* 2, 513-532; *La religion romaine archaïque,* pp. 164-165.

[14] Sobre este personaje, véase R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy, Books I-IV,* 1965, pp. 408-409 (Tito Livio, 3, 7, 5). Sigo pensando que el *curio maximus* fue primero patricio (Tito Livio, 27, 8, 1-3); existe la variante *curionus* de *curio* en Festo, p. 43 L[1] = p. 155 L.[2]

[15] A. Magdelain, *Recherches sur l'Imperium, la loi curiate et les auspices d'investiture,* 1968.

[16] Es decir que, sin lugar a dudas, el sorteo, tanto en esta ocasión como en los otros dos (tres) casos, había designado a la curia Faucia para que ésta votara en primer lugar.

[17] La restauración de este templo por Papirio Cursor en el año 293 acaso haya actualizado a la tríada arcaica en la que Quirino había figurado primitivamente. Así se explica que tres inscripciones dedicatorias, una a Júpiter Víctor, otra a Marte, y una tercera a Quirino, se hayan encontrado en el emplazamiento probable de este templo (Chr. Hülsen, "Zur Topographie des Quirinals", en *Rheinisches Museum für Philologie,* núm. 49, 1894, pp. 406-408). Por otra parte, estas inscripciones son independientes y heterogéneas, y los dedicatarios y las épocas son también sin duda diferentes (sólo la dedicatoria a Marte, hecha por un cónsul llamado "P. Cornelio L. f.", puede fecharse: entre los años 236 y 180). No es menos notable que estas inscripciones se hayan encontrado reunidas en ese lugar, y sólo ellas, que sepamos, a principios del siglo XVII, cuando tuvo lugar el saqueo (desde el punto de vista arqueológico) del sitio destinado a convertirse en los Jardines del Quirinal. La interpretación de U. W. Scholz, *Studien zum altitalischen und altrömischen Marskult und Marsmythos,* 1970, pp. 23-26, con todas las graves consecuencias que él infiere para la más antigua religión de Marte, es artificial: las tres inscripciones son relativamente recientes y no tienen nada que ver, ni en cuanto al emplazamiento ni en cuanto al contenido, con el Capitolium Vetus (en donde Varrón precisa que la tríada venerada era la tríada capitolina, Júpiter-Juno-Minerva). Las inscripciones sólo sugieren que el culto renovado a Quirino quizá llevó a colocar en su templo un "recuerdo", una capilla en la que sus viejos asociados Júpi-

ter y Marte habían encontrado un lugar, así como Juno y Minerva se habían alojado, doscientos o trescientos años antes, en dos *cellae* del templo de Júpiter O. M. Trataré este asunto con mayor detalle en la segunda edición de *La religion romaine archaïque*.

[18] *La religion romaine archaïque,* pp. 150-152 y 279.

[19] *Ibid.,* pp. 171-172, 273, n. 1, 274-276.

[20] *Ibid.,* pp. 557-558.

[21] *Ibid.,* pp. 23, 99, 198, 249-250; *Idées romaines,* pp. 179-192.

[22] Las relaciones complejas de Quirino, a la vez con todo el pueblo y con la plebe, sin duda se expresaban con los dos mirtos que, según Plinio (*Historia natural,* 15, 120-121), se levantaban en otro tiempo ante el templo de este dios y a los que se llamaba el mirto patricio y el mirto plebeyo: el primero desapareció y el segundo se fortaleció en razón directa a los avances políticos de la plebe.

[23] L. Gerschel, "Structures augurales et tripartition fonctionnelle dans la pensée de l'ancienne Rome", en *Journal de psychologie,* 1952, pp. 47-77.

[24] Sobre el sistema de los cuatro reyes preetruscos, véase *Mythe et Épopée,* I, 1968, pp. 271-281, con la bibliografía.

[25] Sobre el "nacimiento de Roma", véase en última instancia *La religion romaine archaïque,* pp. 78-84, y la segunda parte de *Mythe et Épopée,* I, pp. 261-437 (análisis de la crítica de J. Poucet: p. 332, n. 1, e *Idées romaines,* 1969, pp. 209-223).

[26] *La religion romaine archaïque,* pp. 192-193.

[27] *Idées romaines,* p. 212.

[28] *Ibid.,* p. 217 (*retractatio* de Júpiter-Marte-Quirino, IV, pp. 140-154).

[29] Véase "Pères et fils dans la légende de Tarquin le Superbe", en *Collection Latomus,* 2 *(Hommage à J. Bidez et à F. Cumont),* 1949, pp. 77-84.

[30] Con la reserva de una importante tradición que me propongo estudiar en otra obra.

[31] *Cf.* los dos mirtos, n. 22 de este capítulo.

II. La gesta de Camilo

[1] Véase pp. 137-138.

[2] Por la misma razón, Floro pone claramente en evidencia la configuración de la guerra de los sabinos de *Rómulo,* la de la sucesión de los reyes y la de la guerra de Porsena (véase pp. 253-279).

[3] Se trata de una de las tres formas que recibe un tema que está muy documentado. Casi reducidos a capitular por hambre, los sitiados: *1)* o al utilizar sus últimas reservas organizan un suntuoso banquete que ofrecen a la vista de los parlamentarios que envió

el jefe de los sitiadores (ya habla de esto Heródoto, 1, 21), o incluso los invitan al festín; *2)* o bien lanzan en dirección del campo enemigo, después de haberlo cebado con sus últimas provisiones de grano, el último animal que les quedaba (vaca, toro, puerco o asno), y algunos dicen: con una inscripción-desafío; *3)* o bien, como en este texto, arrojan desde lo alto de las murallas los últimos panes (o quesos, o sacos de cereales). A menudo, en otros textos el sitiador, desanimado, levanta el campo o bien concede a los sitiados condiciones generosas de rendición. Según los repertorios del folclorista italiano C. Pitrè (1891, 1903), este tema ha dado lugar al vasto estudio, en parte comparativo, de P. M. Hebbe, que figura en un capítulo (pp. 114-126) de su importante tesis (Upsala) *Svenskarna i Böhmen och Mähren, Studier i Tjekisk Folktradition och Litteratur,* 1932. En la época de la mitología naturalista, en otro libro que por cierto tiene un valor incalculable como colección de hechos, *Nebelsagen,* 1879, L. Laistner había aventurado intrépidamente la interpretación siguiente: *"Ohne Zweifel fällt das Hinabrollen der Brote auch hier* [en una leyenda alemana vinculada al asedio de Cristenburgo, J. y W. Grimm, *Deutsche Sagen,* 4ª ed., p. 83, nota] *ans Ende der Belagerung, d. h. des Winters; der Vorgang selber gemahnt aber zu auffällig an die vor dem Gewitter rollenden Nebelkugeln, als dass wir nicht an das erste Frühlingsgewitter denken sollen."*

[4] Véase pp. 281-284.

[5] Valerio Máximo (1, 1, 10-11), al parecer depende directamente de Tito Livio, al que ni cambia ni añade nada: *statum Fabiae gentis sacrificium (*Livio, *sacrificium erat statum […] genti Fabiae); Gabino ritu cinctus (*Livio, *Gabino <?> cinctus); manibus humerisque sacra gerens (*Livio, *sacra manibus gerens); per medias ostium stationes in Quirinalem collem peruenit (*Livio, *id.); ubi omnibus solemni more peractis (*Livio, *ibique, omnibus solemniter peractis).*

[6] Véase pp. 145-146.

[7] "Jupiter-Mars-Quirinus et les trois fonctions chez les poètes latins du premier siècle avant Jésus-Christ", en *Revue des études latines,* núm. 29, 1951, pp. 318-329.

[8] Véase pp. 213-216 y 285-288.

[9] Plutarco, *Camilo,* 32, 6-8.

[10] Valerio Máximo (1, 1, 10) resume el texto de Tito Livio y conserva al menos una expresión típica: *onere partito*. No deja de mencionar la dualidad de los personajes sagrados: *flamen Quirinalis uirginesque Vestales*.

[11] Evidentemente Plutarco tiene el cuidado de repartir los apoyos de lo sagrado entre los tres grupos: II, una parte de los *objetos sagrados* en el Capitolio; III, los *objetos de Vesta* y de otros dioses que también se llevan hacia Caeré; I, los *sacerdotes,* con los magistrados consulares, en el Foro.

[12] Véase la nota anterior.

[13] *La religion romaine archaïque,* pp. 103, 149-150.

[14] El flamen de Quirino y las vestales están asociados en el culto a Conso. Lo que A. R. Palmer ha creído añadir, en *The Archaic Community of the Romans,* 1970, pp. 163-164, es pura novela; véase pp. 286-287.

[15] Véase p. 369, n. 22.

[16] Véase p. 201.

[17] Tito Livio (6, 27, 4-5; 9, 34, 20). En este último pasaje nos enteramos de cómo se supone que se hizo la sustitución del censor C. Julio en la circunstancia que nos ocupa: fue el otro censor, L. Papirio Cursor, quien, para no tener que abdicar (no podía seguir solo con el cargo), se procuró un colega, M. Cornelio Meluginense.

[18] En Cicerón, el aviso que dio la voz desconocida es más completo que en el texto de Tito Livio y que en el de Plutarco: *"ut muri et portae reficerentur; futurum esse, nisi prouisum esset, ut Roma caperetur"*.

[19] Véase pp. 94-95.

[20] Primera función: 5, 23, 5-6; segunda: 23, 8-12; tercera: 24, 5-25, 13.

[21] Zonaras (7, 21) concilia los textos de Tito Livio con los de Plutarco: según Zonaras, son unos ἐθελονταί [voluntarios] los que en el último momento acuden a Roma para participar en el asalto a Veyes: la traducción obvia es "unos [combatientes] voluntarios". Según este mismo autor, después de la toma de la ciudad, para cumplir con un voto hecho anteriormente, Camilo consagra el diezmo del botín a Apolo, "contra la voluntad de los soldados".

[22] Sobre las condiciones a las que es posible aplicar la tripartición funcional, véase el apéndice III, "La ideología trifuncional de los indoeuropeos y la Biblia", sobre todo, pp. 324-325.

[23] Sobre la preeminencia natural de la segunda función y la desaparición parcial o total de la primera en los grandes sobresaltos, véase *Tarpeia,* 1947, pp. 154-158; *Heur et malheur du guerrier,* 1969, p. 47.

[24] Es posible que haya en la biografía de Camilo otra aplicación del esquema trifuncional (Tito Livio, 6, 6, 12-15): cuando sus cinco colegas del tribunato consular se ponen espontáneamente a sus órdenes (*pro dictatore,* sin el título), toma a uno de ellos en calidad de adjunto (y con él logrará una de sus dos "victorias en Sátrico"; véase pp. 122-124). Camilo deja a los otros cuatro en Roma: a dos como comandantes de dos ejércitos aprestados, uno para la ofensiva y el otro para la defensa; al tercero, a cargo de todos los aprovisionamientos *(arma tela frumentum quaeque belli alia tempora poscent prouideat);* al cuarto, para dirigir toda la vida política y religiosa *(te [...] praesidem huius publici consilii* [el Senado], *custodem religionum comitiorum legum rerum omnium urbanarum [...] facimus).* Este reparto excepcional y simple no se apega a la división del trabajo acostumbrada entre los magistrados romanos.

III. La gesta de Coriolano

[1] "Coriolan", en *Éventail de l'histoire vivante (Hommage à Lucien Febvre),* II, 1954, pp. 33-40; los pasajes citados figuran en las pp. 38-39. Sobre *Coriolano*, véase Th. Mommsen, "Die Erzählung von Cn. Marcius Coriolanus" (1870), reproducido en *Römische Forschungen,* II, 1879, pp. 113-152; A. D. Lehman, "The Coriolanus Story in Antiquity", en *The Classical Journal,* núm. 47, 1951-1952, pp. 329-335. Sobre un punto en particular, véase el bello estudio de J. Soubiran, "De Coriolan à Polynice: Tite-Live modèle de Stace", en *Collection Latomus,* 101 (*Hommages à Marcel Renard,* I), 1969, pp. 689-699.

[2] Esta doctrina no concuerda con el derecho que se reconocía al general victorioso de otorgar una *largitio,* véase p. 224.

[3] Dionisio de Halicarnaso (7, 64) hace una muy buena descripción de este ejército privado formado por voluntarios, pero que el Senado ha autorizado y que la repugnancia de los plebeyos para combatir ha vuelto necesario. Se compone de sus clientes, de sus amigos y de otros aficionados a las aventuras guerreras: λαβὼν δὲ τὴν ἐξουσίαν συνεκάλει τούς τε πελάτας καὶ τοὺς φίλους καὶ τῶν ἄλλων πολιτῶν οἷς ἦν βουλμένοις ἀπολαῦσαί τε τῆς τοῦ στρατηγοῦ τύχης κατὰ τὰ πολέμια καὶ ἀρετῆς. *Coriolano* entra en campaña desde el momento en que le parece, por el número de sus hombres, una χεὶρ ἀξιόμαχος. Después de la victoria permite que sus soldados se repartan el inmenso botín, fruto de su labor. De ahí la cólera de quienes no habían querido u osado seguirlo (οἱ ὀκνήσαντες).

[4] En el artículo citado en la n. 1 de este capítulo. Véase también p. 373, n. 8.

[5] En varias ocasiones he señalado algunos casos en que nuestros contemporáneos más recientes parecen responder con un eco burlón a los antiguos autores de mitos y leyendas (el rapto de las sabinas, *Mythe et Épopée,* I, 1968, p. 406, n. 1; la muerte de Hundingus por ahogamiento y el suicidio de Hadingus por ahorcamiento, *Del mito a la novela,* 1973, p. 152, n. 28). Ahora bien, en el *Figaro* de los días 28 y 29 de marzo de 1970, a propósito de la agitación de los comerciantes y artesanos (CID) del señor Gérard Nicoud (despacho del 27, de Bourgoin-Jallien), podía leerse lo siguiente:

> El tesorero nacional del CID recibió hoy a muchas delegaciones integradas por las esposas de los comerciantes y los artesanos seguidores del movimiento de La-Tour-du-Pin. Su portavoz (que se hace llamar La Dama de Negro) nos declaró lo siguiente: "Nuestros maridos han colocado con sus autos barreras en las carreteras. Han perdido una batalla. Estamos decididas a tomar el relevo, realizando una operación de barreras de autos. Acompañadas por nuestros hijos detenemos el tráfico en las autopistas. ¿Quién osaría atacarnos?"

Ignoro qué ha sido de este proyecto. Más notable aún, a propósito de las tríadas de quejas estudiadas más arriba, J. Puhvel me ha informado de una nota periodística publicada en *Los Angeles Times* del 6 de septiembre de 1971, p. 5. Leemos allí que el vicepresidente del gobierno de Saigón y su policía lograron impedir el suicidio (por inmolación en el fuego) de cinco *disabled war veterans*. He aquí las tres razones de tan lamentable manifestación: …*"protesting the one-man presidential election oct. 3, the rising price of rice, and alleged official mistreatment of veterans"* […"protestar contra las elecciones presidenciales de un solo candidato del 3 de octubre, contra el creciente precio del arroz y contra el supuesto maltrato de ex combatientes por parte de las autoridades"]. No podemos menos que decirnos que la influencia indostana de la antigüedad ha influido mucho en esas tierras budistas…

[6] *Idées romaines,* 1969, pp. 61-78 *("ius fetiale").*

[7] Véase p. 372, n. 4.

[8] En el manuscrito de su artículo (véase p. 372, n. 1), que el malogrado Gerschel me había dado a conocer en 1953, la interpretación de las embajadas correspondía exactamente a la que aquí hemos hecho. Fue debido a mi consejo desafortunado, y no sin resistencia de su parte, por lo que Gerschel se resignó a catalogar la primera embajada en el marco de la segunda función (creo recordar que fui yo quien le propuso la redacción del tercer inciso de la p. 36 de ese artículo): por ese entonces me negaba a aceptar una excepción a la regla de homogeneidad. Ahora me baso de nuevo en su análisis, cuyo mérito le corresponde íntegramente.

[9] La manera en que Tito Livio enuncia los momentos sucesivos de la designación de Camilo como dictador (5, 46, 10) suscita dificultades insuperables.

[10] *"Fausta me institutione, mulieres, dedistis"*. El texto paralelo de Dionisio de Halicar-naso (8, 56, 2) es el siguiente: ὁσίῳ πόλεως νόμῳ, γυναῖκες γαμεταί, δεδώκατέ με, algo así como *"pia ciuitatis lege, matronae, dedistis me"*. La estatua de la Fortuna Muliebris en ese templo no podía ser tocada sino por las mujeres que estuvieran casadas en un primer matrimonio, Festo, p. 282 L[1] = p. 349 L[2].

[11] *Liber de uiris illustribus,* 19, 1: *"Cn. Marcius, captis Coriolis urbe Volscorum Coriolanus dictus, ob egregia militiae facinora a Postumio optionem munerum accipiens equum tantum et hospitem sumpsit,* uirtutis *et* pietatis *exemplum*".

IV. La gesta de Publícola

[1] Véase pp. 195-197.

[2] Santuario tripartita, en donde Líber y Líbera desempeñaban un papel tan secundario como Juno y Minerva en el templo capitolino.

[3] Los relatos varían mucho (véase R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy, Books I-V,* 1965, pp. 267-268) pero en ellos siempre figura la misma "lección".

[4] *Cf.* Plutarco, *Publícola,* 19, 10. Sobre la peculiaridad de este cambio de sentido que adoptó a la expresión *"bona Porsennae",* véase Ogilvie, *A Commentary…,* p. 268.

[5] No comento el artículo, poco feliz, de la señora Marie Delcourt, "Horatius Coclès et Mucius Scaevola", en *Collection Latomus,* núm. 28 *(Hommages à Waldemar Deonna),* 1957, pp. 169-180. R. M. Ogilvie no ha mostrado interés por conocer mis proposiciones sobre los dos héroes mutilados sino a través de este artículo, donde, por lo demás, hasta mi nombre es ignorirt, *A Commentary…,* p. núm 258: (a propósito de Cocles: *"The little which may be added to Walbank's lucid note on Polybius, 6, 55, 1-4, is chiefly inspired by the article in* Hommages à W. Deonna *by M. Delcourt. The legend is of primeval antiquity. Its ancestry may go back to Indo-European roots, for the legend of Odin has much in common with it"…*). ["Lo poco que cabe añadir a la lúcida nota de Walbank sobre Polibio, 6, 55, 1-4, se inspira principalmente en el artículo en *Hommages à W. Deonna,* por Marie Delcourt. La leyenda pertenece a la más remota antigüedad. Su ascendencia puede remontarse hasta las raíces indoeuropeas, porque la leyenda de Odín tiene muchas similitudes con ella"…] ¡Con qué facilidad los resultados de las más arduas investigaciones se pierden en el anonimato!

[6] Servio, *Comentario a la Eneida,* 8, 649: *"luscos coclites dixerunt antiqui et Cyclopes Coclites legimus dictos, quod unum oculum habuisse perhiberentur".*

[7] Es posible que ambos personajes tengan sobrenombres provenientes del griego: no sólo Κύκλωψ, "Cíclope" (véase la nota anterior), sino también σκαιός, "zurdo" o "izquierdo" (Festo, p. 104 L^1= p. 242 L^2); pero la palabra había sido adoptada por el arte augural: Festo, p. 434 L^1= p. 417 L^2, véase *"scaeua res".*

[8] El plural *oculos* puede indicar que Tito Livio, quien siempre rehúye lo maravilloso y lo anormal, haya hecho suya la tesis de que "Cocles" sólo era tuerto en apariencia debido a que tenía las cejas y los ojos excesivamente juntos (Plutarco, *Publícola,* 16, 7); o bien puede significar simplemente "miradas".

[9] En última instancia, véase *Mythe et Épopée,* I, 1968, pp. 424-428.

[10] *Altgermanische Religionsgeschichte,*[2] 1957, II, pp. 13-14, párrafo 350.

[11] H. Gering, *Kommentar zu den Liedern der Edda,* I, 1927, p. 205.

[12] El lector encontrará ejemplos y referencias en el segundo libro de Seligman (véase la nota siguiente), pp. 377-378 y n. 34 (p. 398).

[13] Remitimos al lector a los vastos repertorios de S. Seligman, *Der böse Blick und Verwandtes,* 2 vols., 1910, y a *Die Zauberkraft des Auges und das Berufen, ein Kapitel aus der Geschichte des Aberglaubens,* 1922 (índice, véase *"Einäugigkeit", "zusammengewachsene Augenbrauen"…*).

[14] Las diversas tentativas que he hecho, para la mitología irlandesa, en las dos ediciones (1940, 1948) de *Mitra-Varuṇa* (caps. IX y VII) no fueron afortunadas.

[15] No pienso que podamos utilizar el *cognomen* de este Mucio, cuyo carácter legendario es harto evidente, para fechar la palabra *cordus,* "nacido después de un embarazo anormalmente largo", pese al estudio de J. André, "Sur la datation des mots latins par les *cognomina",* en *Collection Latomus,* núm. 101 (*Hommages à Marcel Renard,* I), 1969, p. 22: "Es una de las palabras más antiguamente atestiguadas, puesto que aparece desde 507 a.C., con C. Mucius Cordus Scaevola." Se ha pensado que este *Cordus* podría ser una deformación de *Codrus,* Κόδϱος: los manuscritos de Dionisio de Halicarnaso (5, 26, 4) consignan κόδϱος, y se ha señalado que *"the entry in disguise into the enemy's camp is reminiscent of the legend of Codrus, king of Athens"* ["la entrada, disfrazado, en el campo enemigo es una reminiscencia de la leyenda de Codro, rey de Atenas"] (R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy, Books I-V,* 1965, p. 262).

[16] *La religion romaine archaïque,* pp. 150-152, 170.

[17] Tal es el objeto de estudio de la primera parte de *Heur et malheur du guerrier,* 1969, pp. 11-50.

[18] *La religion romaine archaïque,* pp. 50-87.

[19] Utilizo "magia" en el sentido restringido del término, no con el significado amplio que tiene en el importante estudio de R. Schilling, "Religion et magie à Rome", en *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, V^e^ section,* núm. 75, 1967-1968, pp. 32-55.

[20] *Collection Latomus,* vol. 101, pp. 443-448. Véase también G. Capdeville, "Le centurion borgne et le soldat manchot", en *Mélanges de l'École Française de Rome,* núm. 84, 1972, 1, pp. 601-621.

[21] Se trata, evidentemente, de la ceja del ojo que no está "destacado" por el colorete (Heurgon, art. cit., nota precedente, p. 446). Hay muchos ejemplos de los efectos opuestos que es posible obtener por medio del mismo gesto o del mismo objeto (etc.), según se haga o se tome a la derecha o a la izquierda. Asclepios curaba a sus pacientes con la sangre que sacaba del lado derecho de la cabeza de la Gorgona, y los mataba con la sangre que extraía del izquierdo (Pseudo Apolodoro, *Biblioteca,* 3, 10, 3). La pata derecha de la hiena, sostenida encima de una mujer en labor de parto, facilita el alumbramiento; en cambio, la pata izquierda de este animal tiene un efecto mortal (Plinio, *Historia natural,* 28, 103; *cf.* 29, 116, los hombros y las patas del camaleón, etc.). En un cuento persa, un bastón que se toma con la mano derecha y con el que se apunta a seres evocados mágicamente da vida a éstos y, si se toma con la mano izquierda, los devuelve a la nada (*Mythe et Épopée,* I, 1968, p. 542); en la *Imitación de Jesucristo* (3, 28, 1) Cristo propone como modelos "a los hijos de Dios, los cuales, elevándose por encima de las cosas presentes, dirigen sus miradas hacia las eternas; quienes no viendo sino con el ojo izquierdo las cosas pasajeras detienen la mirada del ojo derecho en las cosas celestes". Etcétera.

[22] Existe un buen ejemplo de esto en Heurgon, p. 448: "Un día que en un proceso muy importante había litigado contra una tal Titinia, Curión, al llegar su turno de tomar la palabra, olvidó todo cuanto había pensado decir; la culpa residía en los sortilegios de Titinia (Cicerón, *Bruto,* 217)"; *cf.* las artimañas de la política: Plinio, en su *Historia natural* (28, 147), dice que el tribuno de la plebe, Druso, bebió un día sangre de cabra —droga que hace palidecer— para hacer creer que su adversario Q. Caepio había intentado envenenarlo.

[23] Todas las acciones atribuidas a Publícola por Tito Livio (de 2, 7, 5 a 2, 8, 5) tienen el mismo significado.

[24] *Ibid.,* 2, 6, 6-9; Plutarco, *Publícola,* 9, 3-4.

[25] En Plutarco, la *Vida de Publícola* termina (22-23) con una brillante campaña contra los sabinos.

[26] El *Liber de uiris illustribus* habla de estatuas para Cocles (11, 2), para Escévola (12, 7) y para Clelia (13, 4). Por supuesto, poco importa aquí cuáles estatuas arcaicas pueden haberse interpretado así.

[27] El primer capítulo de la primera parte de *Júpiter Mars Quirinus,* IV, 1948, se sustituyó por un artículo del *Bulletin de l'Académie royale de Belgique, Classe des Lettres,* 5a. serie, núm. 47, 1961, pp. 265-298 (*cf. Mythe et Épopée,* I, 1968, pp. 42-52); los capítulos siguientes, II y III, se sustituyeron por la primera parte, íntegra, de *Mythe et Épopée,* I; en la segunda parte se omitieron los dos primeros capítulos. Sobre la tercera parte; véase p. 369, n. 18.

[28] Sobre la consonancia etrusca de estos nombres y sobre las consecuencias que se ha querido obtener de ellas, véanse las reservas que al respecto expresa A. Momigliano, en *Terzo contributo alla storia degli studi classici,* 1966, pp. 667-668.

[29] A pesar de R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy, Books I-V,* 1965, p. 261: Cocles ocupa los capítulos 23-24; Larcio y Herminio el capítulo 26, y Escévola los capítulos 27-31.

[30] Sobre la dificultad que existe de "realizar" este plan de operaciones en el mapa, véase R. M. Ogilvie, *A Commentary…,* pp. 261-262.

[31] Hay huellas de la otra versión en 5, 31.

[32] *Tarpeia,* 1947, pp. 57-58; *Mythe et Épopée,* I, 1968, pp. 106-107.

[33] *Tarpeia,* pp. 58-59; *Mythe et Épopée,* I, pp. 104-106.

[34] *Mythe et Épopée,* I, p. 611, n. 1 (en "Le trio des Macha", pp. 602-612).

[35] "Juno S. M. R.", en *Eranos,* núm. 52, 1954, pp. 105-119; *La religion romaine archaïque,* pp. 294-295; *Mythe et Épopée,* I, p. 123.

[36] Si todas las *uirgines* siguieron a Clelia en su evasión, se trataría entonces de jovencitas expuestas a *muliebria pati* (Ogilvie, *A Commentary…,* p. 267); pero, ¿huyeron con ella todas las *uirgines*? Por lo menos, no en todas las versiones; el *Liber de*

uiris illustribus dice: *"uirgines puerosque elegit, quorum aetatem iniuriae obnoxiam sciebat"*. Esta característica no figura ni en Dionisio ni en Plutarco.

[37] Véase el resumen del poema en *Mythe et Épopée,* I, 1968, pp. 34-42.

[38] *Mythe et Épopée,* I, 1968, primera parte, capítulo v ("Le père et les oncles", sobre todo, pp. 158, 160, 162-172).

[39] *La religion romaine archaïque,* pp. 481-485.

[40] Véase p. 253.

Conclusión

[1] El texto de la inscripción (*CIL,* I,[2] p. 191) no sugiere que el flamen, cuyo elogio hace, haya proporcionado un vehículo a las vestales para que éstas llegaran a Caeré: al *reuexit* de regreso se opone simplemente un *deduxit* de ida:

[Cum Galli obs]iderent. Capitolium
[uirgines Ve]stales. Caere. deduxit
[ibi sacra at]que. ritus. solemnes. ne
[intermitte]rentur. curai. sibi. habuit
[urbe recup]erata. sacra. et. uirgines
[Romam reu]exit

Apéndices

I. Mater Matuta

[1] Esta diosa pertenecía a la comunidad de los pueblos de la Italia central, pero sólo tenemos información sobre su ritual romano. El orden de las palabras que la designan es siempre *Mater Matuta,* salvo en Tito Livio (5, 23, 7), que dice, en caso dativo, *Matutae Matri.*

[2] Ovidio, *Fastos,* 6, 475: *"ite, bonae matres, uestrum Matralia festum [...]".*

[3] Tertuliano, *De la monogamia,* 17.

[4] [...] καὶ γὰρ θεράπαιναν εἰς τὸν σηκὸν εἰς τὸν εἰσάγουσαι ῥαπίζουσιν, εἶτ' ἐξελαύνουσι καί τὰ τῶν ἀδελφῶν τέκνα πρὸ τῶν ἰδίων ἐναγκαλίζονται [...]. Para establecer como es debido el sentido de este texto y de los siguientes remito al lector al excelente artículo de R. Flacelière, "Deux rites du culte de Mater Matuta, Plutarque, *Camille,* 5, 2", en *Revue des études anciennes,* núm. 52, 1950, pp. 18-27, del que reproduzco aquí la traducción, excepto lo que se refiere al punto indicado en la nota siguiente.

[5] La mayoría de los intérpretes, aunque no así el señor Flacelière, han traducido τῶν ἀδελφῶν como "unas hermanas", si bien la forma pudo ser también masculina,

y creo que han acertado. J. G. Frazer, en *The Fasti of Ovid,* IV, 1929, p. 280, n. 2, resume bien la cuestión: *"In both the passages of Plutarch [Cuestiones romanas,* 17; *Camilo,* 5, 2], *the word translated 'sisters'* (τῶν ἀδελφῶν) *is ambiguous; it might equally mean 'brothers' or 'brothers and sisters'. It is only the analogy of Ino and Semele* [en la *interpretatio graeca] which seems to show that it was for their sister's children alone that women prayed in the rites of Matuta*". ["En ambos pasajes de Plutarco [*Cuestiones romanas,* 17; *Camilo,* 5, 2], la palabra traducida como *hermanas* (τῶν ἀδελφῶν) es ambigua; podría significar indistintamente 'hermanos', o 'hermanos y hermanas'. Es sólo la analogía de Ino con Semele [en la *interpretatio graeca*] la que parece demostrar que sólo era por los hijos de sus hermanas por lo que las mujeres rogaban en los ritos de Matuta"]. *Cf.* la primera explicación de *Cuestiones romanas,* 17: πότερον ὅτι φιλάδελφος μέν τις ἡ Ἰνὼ καὶ τὸν ἐκ τῆς ἀδελφῆς ἐπιθηνήσατο, ἡ δὲ περὶ τοὺς ἑαυτῆς παῖδας ἐδυστύχησεν [...], así como lo que introduce la última frase de *De fraterno amore* (citada en la p. 307, n. 3): ἥ τε Λευκοθέα τῆς ἀδελφῆς ἀποθανούσης ἔθρεψε τὸ βρέφος καὶ συνεξεθείασεν· ὅθεν αἱ Ῥωμαίων γυναῖκες, etc. El *alterius* de los *Fastos* (véase n. 7 de este capítulo), esclarecido por su contexto, se orienta en el mismo sentido. Pero véase p. 387, n. 74.

[6] 16. Διὰ τί δούλαις τὸ τῆς Λευκοθέας ἱερὸν ἄβατόν ἐστι, μίαν δὲ μόνην αἱ γυναῖκες εἰσάγουσαι παίουσιν ἐπὶ κόρρης καὶ ῥαπίζουσιν;... 17. Διὰ τί παρὰ τῇ θεῷ ταύτῃ τοῖς μὲν ἰδίοις τέκνοις οὐκ εὔχονται τἀγαθά, τοῖς δὲ τῶν ἀδελφῶν [...]. Este texto y los que se citan en las notas siguientes (8 y 9) bastan para que no traduzcamos (Deubner, etc.) πρό τῶν ἰδίων de *Camilo,* 5, 2 (véase p. 377, n. 4) como *"antes* que los suyos propios"; evidentemente esto quiere decir *"en lugar* de a sus propios hijos".

[7] 6, 551-558.

[8] [...] ὅθεν αἱ Ῥωμαίων γυναῖκες ἐν ταῖς τῆς Λευκοθέας ἑορταῖς, ἣν Ματοῦταν ὀνομάζουσιν, οὐ τοὺς ἑαυτῶν παῖδας, ἀλλὰ τοὺς τῶν ἀδελφῶν ἐναγκαλίζονται καὶ τιμῶσιν.

[9] *non tamen hanc pro stirpe sua pia mater adoret:*
ipsa [Leucothea] *parum felix uisa fuisse parens.*
alterius prolem melius mandabitis illi:
utilior Baccho quam fuit illa suis.

[10] Ino-Leucotea y Semele eran hermanas, hijas de Cadmo, y se dice que después de la muerte de Semele Ino amamantó al hijo de aquélla, Dionisos. Por el contrario, de entre los propios hijos de Ino, uno de ellos, Learco, fue muerto por su propio padre en un acceso de locura, y el otro, Melicertes, sólo escapó del furor paterno para caer en el mar y ahogarse. Según una variante, su madre, también enloquecida, lo arrojó a un

caldero con agua hirviente y luego se arrojó ella misma al mar, llevando el cadáver de su hijo. La asociación que se ha hecho de Matuta y Portuno procede de una asimilación no menos artificial de Portuno con Palemón-Melicertes y no se fundamenta en una concepción romana (Ovidio, *Fastos,* 6, 545-547).

[11] [...] ἢ καὶ ἄλλως ἠθικὸν καὶ καλὸν τὸ ἔθος, καὶ πολλὴν παρασκεύαζον εὔνοιαν ταῖς οἰκειότησι;

[12] Véase *"Mater Matuta"* en el *Dictionnaire des Antiquités* de Daremberg y Saglio, III, 1904, col. 1626 a, n. 7.

[13] *Religion und Kultus der Römer,* 1902, p. 98 (2ª ed., 1912, p. 111).

[14] *Mater Matuta (Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike,* 8), 1934, pp. 58-59.

[15] *Op. cit.,* pp. 60-61.

[16] H. J. Rose, *The Roman Questions of Plutarch,* 1924, p. 176; J. G. Frazer, *op. cit.,* pp. 280-281.

[17] *Revue des études latines,* núm. 33, 1955, p. 142.

[18] *Op. cit.,* pp. 281-283, donde se desarrolla una sugerencia de L. R. Farnell, *Archiv für Religionswissenschaft,* núm. 7, 1904, p. 84.

[19] Por ejemplo, Servio, *Comentario a la Eneida,* 4, 58: *"Romae cum Cereris sacra fiunt, obseruatur ne quis patrem aut filiam nominet",* citado por Frazer, p. 281, n. 1.

[20] *Op. cit.,* pp. 282-283. En determinadas partes septentrionales de Nueva Guinea, *si un niño lleva el nombre del abuelo que ha fenecido,* la madre de ese niño debe llamarlo de otra manera; pero éste no es sino un caso particular de la regla general que prohíbe a toda mujer nombrar a los miembros de su familia política. En Nigeria septentrional y en otros lugares los padres del niño evitan pronunciar el nombre de su *primogénito* y fingen despreciarlo y tratarlo como a un extraño, etc.; pero esto se debe a que el primogénito está especialmente expuesto a las malas artes de los espíritus malignos. Entre los halbas de la India central el nombre del niño no debe pronunciarse *durante la noche,* porque si la lechuza lo escucha y lo repite el niño corre el peligro de morir.

[21] *Op. cit.,* p. 283: *"Similarly, we may perhaps suppose that for certain reasons now unknown it was deemed unlucky for women to pronounce the names of their own children in the rites of Mother Matuta, and that they were thus precluded from praying for their offsprings to the goddess. Still this would not explain why they might pray for their sister's children instead. No satisfactory solution of the problem has yet been found".* ["De manera semejante quizá podamos suponer que, por algunas razones que aún desconocemos, se consideraba de mala suerte que las mujeres pronunciaran los nombres de sus propios hijos en los ritos de Mater Matuta y que por eso se abstenían de rogar a la diosa por sus hijos. Pero esto no explicaría por qué oraban, en vez de por sus propios

vástagos, por los hijos de sus hermanas. Hasta ahora no se ha descubierto la solución a este problema."]

[22] Esta interpretación se encuentra en tres estudios de H. J. Rose: "De religionibus antiquis quaestiunculae tres", en *Nnemosyne,* núm. 53, 1925, pp. 407-410 y 413-414 (resumen de una comunicación personal de J. Whatmough); "Two Roman Rites", en *The Classical Quarterly,* núm. 28, 1934, pp. 156-157; *Ancient Roman Religion* (véase mi nota sobre este libro en *Revue de l'histoire des religions,* núm. 139, 1951, p. 209), pp. 78-79 (véase pp. 387-390, n. 77, el primer punto). En su obra anterior, *The Roman Questions of Plutarch,* p. 176, Rose propuso otra explicación (basada en hechos etnográficos, en que son las tías maternas y no las madres las que se ocupan de las jovencitas púberes), explicación a la que renunció después (*The Classical Quarterly,* art. cit., p. 156, n. 5).

[23] Art. cit. (nota anterior), p. 157: *"As regards the adjective which I have conjectured was used, I had occasion some years ago* [el artículo de *Mnemosyne,* 1925] *to discuss it in another context, with the aid of Mr., now Professor, J. Whatmough. As a title of Iuno, I believe it to be connected with the verb sororiare* [véase *infra], not with the noun soror; this verb presupposes an adjective sororius, corresponding to it as uarius to uariare, and the adjective again a substantive *soros, which, following Professor Whatmough, I would derive from a root swer, identical with that which gives rise to German schwellen and English swell; hence, applied to Iuno, the adjective means the goddess of swelling, ripening or maturing, in other words of adolescence or puberty, presumably that of girls. That epithets appropriate to worshippers of deities are often applied to the deities themselves is well known enough; for Rome, Fortuna Virgo may serve as an example, or Pudicitia Plebeia. Hence there is nothing in the least unlikely in the supposition that this rare adjective, which if derived from soror makes no reasonable sense, witness the attempts of the Romans themselves to explain it by the aetiological story of Horatius and his sister, was applied, not only to Iuno, but to those for whom her protection, or that of any other goddess of fertility, was especially desirable, the younger generation, and especially the growing girls. However, puer being epicene, and Matuta having apparently some connection with boys also, since she was identified with the nurse of Dionysos, and mother of Melikertes-Palaimon, it seems best to suppose that the pueri sororii on whose behalf I believe her to have been addressed were the adolescents of both sexes*". ["Por lo que respecta al adjetivo que he conjeturado que se utilizaba, tuve la oportunidad hace algunos años [el artículo de *Mnemosyne,* 1925] de analizarlo en otro contexto, con la ayuda del señor (ahora profesor) J. Whatmough. Como título de Juno, pienso que este adjetivo está íntimamente relacionado con el verbo *sororiare* [véase antes] y no con el nombre *soror;* este verbo presupone un adjetivo *sororius,* que corresponde a él así como *uarius* corresponde a *uariare,* y el adjetivo, a su vez, a un sustantivo **soros,* el cual, según el profesor Whatmough, podría yo derivar

de la raíz *swer,* idéntico al sustantivo que da origen al verbo alemán *schwellen* y al inglés *swell;* de ahí que aplicado a Juno el adjetivo se refiera a la diosa de la hinchazón, del abultamiento, del entrar en sazón o madurar; en otras palabras, la diosa de la adolescencia o de la pubertad, presumiblemente la de las muchachas. Es bien sabido que los epítetos aplicados a los adoradores de las deidades se aplican a menudo a las deidades mismas; en el caso de Roma, Fortuna Virgo puede servirnos de ejemplo, o bien Pudicitia Plebeia. Por tanto, no hay nada improbable en la suposición de que este insólito adjetivo, que si se deriva de *soror* no tiene ninguna significación razonable, sea testimonio de que los romanos mismos, para explicarlo por medio del relato etiológico de Horacio y de su hermana, lo aplicaban no sólo a Juno, sino a aquellos a quienes su protección, o la protección de cualquier otra diosa de la fertilidad, era especialmente deseable, a saber: la joven generación y en especial las jovencitas púberes. Sin embargo, como *puer* es de género epiceno, y por tanto Matuta, al parecer, tiene también alguna relación con los muchachos ya que se identificó con la nodriza de Dionisos, madre de Melicertes-Palemón, parece más apropiado suponer que los *pueri sororii,* en cuyo nombre pienso que se le hacían rogativas, eran los adolescentes de uno y otro sexo.”] No creo que se pueda esperar ningún resultado que cuente con probabilidades favorables de un método tan liberal en el que figuran razonamientos tan fútiles. Rose alude a la interpretación de la leyenda de los Horacios y los Curiacios que también desarrolló en varias ocasiones, sobre todo en su artículo “Mana in Greece and Rome”, en *Harvard Theological Review,* núm. 42, 1949, pp. 165-169, con la exposición, en la p. 167, más detallada de la etimología de *sororius-sororiare* a partir de la pretendida raíz **swer-,* “hinchar, abultar”. El *Lateinisches etymologisches Wörterbuch* de [Walde-] Hofmann (véase *soror,* 1954) ni siquiera menciona la etimología de *sororius, sororiae* que propuso Rose.

[24] Véase p. 383, n. 45.

[25] En el nombre de *Juno Sororia,* vinculado a la leyenda de Horacio, que mata a su hermana.

[26] Festo, p. 381 L[1] = p. 396 L:[2] *“sororiare mammae dicuntur puellarum, cum primum tumescunt, ut fraterculare puerorum*”. El *argot* suele ofrecer expresiones pintorescas en las que se animan las partes del cuerpo en las que se manifiesta el poder o la seducción del sexo (*cf.* el estribillo de una canción que se cantaba en el frente en 1918: “¡Ah, cómo me causa agrado / el hermanito de Fernando!”). Plauto, en el fragmento informe de *Friuolaria* conservado por Festo, debió jugar con estas expresiones al hablar de una jovencita apenas púber: *“[tunc] papillae pri[mulum / fraterculabant, – illud] uolui dicere, so[roriabant]* […]”. “Era el momento preciso en que sus puntas comenzaban a ‘hacerse hermanos’ —perdón, quise decir, más bien, a ‘hacerse hermanas’ […]”. La otra glosa sobre *fratrare* (p. 80 L[1] = p. 209 L,[2] con la nota de Lindsay; *cf. fratrescunt* en otro glosario) parece probar sin lugar a dudas que *sororiare* se imaginó a partir de los verbos derivados de “hermano”.

[27] A la hipótesis de Rose la contradice, además, el gran número de exvotos en forma de nenes envueltos en pañales que se han encontrado en los santuarios no romanos de Mater Matuta, y que se explican natural y suficientemente por medio del rito de las Matralia. Sobre la relación entre Mater Matuta y la Ilitia en Caeré, véase pp. 158-160.

[28] *Cf.* Flacelière, art. cit., (véase p. 377, n. 4): "A propósito del texto de *De fraterno amore, Mor.* 492, D. H. J. Rose, en *Class. Quarterly,* núm. 28, 1934, p. 156, n. 1, observa que Plutarco es el único autor que dice que en las Matralia unos niños eran llevados en brazos de las matronas, y se pregunta si la palabra ἐναγκαλίζονται no sería una corrupción. Pero olvida que esta palabra cuenta con el respaldo del pasaje paralelo de la *Vida de Camilo,* donde también figura. En efecto, es muy posible que Plutarco haya cometido errores cuando se refiere a las instituciones o a los ritos que conocía a través de los escritores latinos, cuya lengua no dominaba bien; pienso que fue esto lo que le ocurrió, por ejemplo, a propósito de la estatua de Juno Quiritis, en *Rómulo,* 29; pero lo más importante, en ese pasaje y en el que ahora examinamos, es determinar con exactitud lo que quiso decir y abstenernos de corregir o de interpretar su texto con la intención de hacerlo coincidir arbitrariamente con los otros testimonios." Véase en Halberstadt, *op. cit.,* p. 56, las referencias que prueban que la palabra ἐναγκαλίζεσθαι se emplea para referirse en especial al amor y a los cuidados maternales.

[29] *Cuestiones Romanas,* 16: ἢ τὸ μὲν ταύτην ῥαπίζεσθαι σύμβολόν ἐστι τοῦ μὴ ἐξεῖναι, κωλύουσι δὲ τὰς ἄλλας διὰ τὸν μῦθον.

[30] 6, 481-2.

[31] *Op. cit.,* IV, p. 279.

[32] *Revue des études latines,* núm. 33, p. 150.

[33] *Op. cit.,* p. 15.

[34] *The Roman Questions of Plutarch,* p. 175.

[35] *Op. cit.,* p. 16.

[36] Plutarco, *Rómulo,* 21, 12: αἱ δ' ἐν ἡλικίᾳ γυναῖκες οὐ φεύγουσι τὸ παίεσθαι, νομίζουσαι πρὸς εὐτοκίαν καὶ κύησιν συνεργεῖν.

[37] Plutarco, *Cuestiones conviviales,* 6, 8, 1.

[38] Plutarco, *Cuestiones griegas,* 12.

[39] Pausanias, 8, 23, 1.

[40] [...] καὶ ἐν Διονύσου τῇ ἑορτῇ κατὰ μάντευμα ἐκ Δελφῶν μαστιγοῦνται γυναῖκες, καθὰ καί οἱ Σπαρτιατῶν ἔφηβοι παρὰ τῇ Ὀρθίᾳ.

[41] Véase p. 350, n. 6.

[42] *Tempore item certo roseam Matuta per oras*
aetheris auroram refert et lumina pandit
aut quia…
aut quia…

[43] "Beiträge zur lateinischen Etymologie", en *Zeitschrift für vergleichende Sprachfor-schung,* núm. 35, 1897, pp. 233-237: "8. *Maturus, Matuta, matutinus, manus (manis), manes, mane",* y que cita, además de ὡραῖος, ἀκμαῖος, unas familias semánticas del mismo tipo, sobre todo en las lenguas eslavas (raíces *dob-, god-*).

[44] Con numerosos matices derivados: véase, por ejemplo, Aulo Gelio, 10, 11, 1.

[45] *La Ciudad de Dios,* 4, 8: *"florentibus frumentis deam Floram, maturescentibus Matutam, cum runcatur, id est e terra auferuntur, deam Runcinam* [...]". El texto no es del todo seguro; algunos manuscritos contienen la palabra *Maturam:* por tanto, quizá no se trate de una aproximación sobre *Matuta.* En las glosas del Pseudo Plácido (Glossaria Latina de Goetz, 5, 1894, p. 221) esta Matura reaparece, si bien investida por una confusión inversa, con la personalidad de Matuta: "Matura dea paganorum quam Greci Leucotea[m] dixerunt". Véase la nota 47 de este capítulo.

[46] Véase p. 381, n. 24.

[47] Pp. 109, 112, 154 L[1] = pp. 248-249, 253, 278 L[2], *1)* Matrem Matutam *antiqui ob bonitatem appellabant, et maturum idoneum usui, et mane principium diei, et inferi dii manes, ut suppliciter appellati bono essent et in carmine Saliari Cerus manus intelligitur creator bonus; 2)* mane *a diis manibus dixerunt, nam mana bona dicitur, unde et* Mater Matuta *et poma matura; 3)* Mater Matuta, manes, mane, matrimonium, materfamiliae, matertera, matrices, materiae *dictae, uidentur, ut ait Verrius, quia sint bona, qualia scilicet sint quae sunt* matura, *uel potius* a matre, *quae est originis graecae.* Vemos que Pablo el Diácono (Festo, Verrio), al constituir el expediente correcto de las palabras emparentadas, le otorgó una flexibilidad excesiva *(3)* y procuró establecer artificialmente ciertas relaciones *(2: mane* no procede de los *di manes*): la primera glosa (M. M. *ob bonitatem)* no es evidentemente sino una hipótesis del mismo género, sin más peso que otras muchas de *De significatione uerborum* (*genus* de γῆν, *gloria* de κλέος, *obliteratum* de *obliuio* o de *litus,* etc.). Prisciano, en *Instituciones gramaticales,* 2, 53 (II, p. 76, de *Grammatici Latini* de Keil) dice bien: matutinus *a* Matuta, *quae significat Auroram uel, ut quidam,* Λευκοθέαν; pero más adelante (4, 34) se confunde en una mala derivación: dice que deberíamos tener **manumine,* procedente de *mane,* y lo que tenemos es *¡matutine!* Al principio de una noticia de Nonio Marcelo (véase *manum,* pp. 66-67, Quicherat), apenas menos confusa que la de Pablo el Diácono, es el adjetivo *manus* el que se traduce abusivamente como *"clarus"* y así se encarga de explicar *mane* y *Matuta.* Por doquier se percibe que esta familia de palabras, bien reconocida, ha planteado a los "prelingüistas" de la Antigüedad problemas que excedían los medios con que contaban para resolverlos; *cf.* n. 45 de este capítulo. La definición de *Matuta* en el diccionario etimológico de [Walde-] Hofmann (II, 1954, p. 53) conserva curiosamente esta confusión.

[48] Galo, *Mati-, Mato- (-matos)* en los nombres propios; irlandés, *maith;* galés, *mad,* "bueno".

[49] *The Roman Festivals of the Period of the Republic,* p. 156, después de citar a Lucrecio, 5, 654: *"We should, however be glad to be more certain that Matuta was originally a substantive meaning dawn or morning. Verrius Flaccus* [Pablo el Diácono, p. 109] *seems to have believed that the words* mane, maturus, matuta, manes, *and* manus, *all had the meaning of 'good' contained in them; so that Mater Matuta might after all be only another form of the Bona Dea, who is also specially a woman's deity. But this cult was not preserved, like that of Vesta, by being taken up into the essential life of the State, and we are no longer able to discern its meaning with any approach to certainty".* ["Sin embargo, debiera complacernos estar ahora más seguros de que Matuta era originalmente un sustantivo que significaba la aurora o la mañana. Verrio Flaco [Pablo el Diácono, p. 109] parece haber creído que las palabras *mane, maturus, matuta, manes* y *manus* tenían todas, contenido en ellas, el significado de 'bueno, buena'; de manera que, al fin y al cabo, Mater Matuta podría ser sólo otra forma de designar a la Bona Dea, que es también, especialmente, una deidad femenina. Pero este culto no se conservó, como fue el caso del de Vesta, adoptándolo como parte esencial del Estado, y ya no podemos discernir su significado de manera que nos permita aproximarnos a la certeza."] Este es un razonamiento extraño: con fundamento en los juegos etimológicos de Verrio Flaco el filólogo supone gratuitamente un valor prehistórico del culto, anterior y ajeno al valor histórico ya reconocido y claro, y luego hace constar que ningún documento nos informa sobre tal valor prehistórico, de donde concluye que no tenemos ninguna certeza sobre el "valor verdadero" de este culto. Basta con descartar estos rodeos artificiosos para salir del apuro: el "valor verdadero" del culto es su valor histórico, del que no existe ninguna razón objetiva para distinguir un valor prehistórico. En la página 155, n. 2, de su obra (con una mala traducción del πϱό de Plutarco, *Camilo,* 5, 2: véase Halberstadt, *op. cit.,* p. 56), Warde Fowler se pronuncia con sensatez sobre el rito de "los hijos de las hermanas": *"I cannot explain the rule that a woman prayed for nephews and nieces before her own children, which is peculiar to this cult".* ["No puedo explicar la regla según la cual una mujer tuviera que orar por sus sobrinos y sobrinas, dándoles preferencia sobre sus propios hijos, regla que es peculiar de este culto."]

[50] *Op. cit.,* p. 273.

[51] III, col. 1625 a, véase *Mater Matuta, Matralia.*

[52] Véase *Matuta,* XIV, col. 2326, donde se niega a aceptar el criterio de Otto, quien había propuesto el significado de *gute Göttin* en *Philologus,* núm. 18, p. 212.

[53] *Gestirnverehrung im alten Italien = Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike,* 3, 1933, p. 99.

[54] *Op. cit.,* p. 63.

[55] Véase pp. 387-390, n. 77, segundo y tercer puntos.

[56] *"Often enough"* es una expresión tendenciosa; es, con mucho, la opinión más general.

[57] J. Vendryes, "Les correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique", en *Mémoires de la société de linguistique,* núm. 20, pp. 265-285, en que se precisa el valor de una lista (de palabras) del *Einleitung*… de P. Kretschmer, 1896.

[58] N. J. Shende, *The foundations of the Atharvanic Religion,* en *Bull. of the Deccan College, Research Institute,* núm. 9, 1949, p. 235: *"On the whole, the Atharvanic poets do not attach much importance to this deity. She has been neglected. There is not that charm and beauty of Uṣas as they are found in the* Rig Veda. *She is also not employed for magical purpose by the poet. It thus seems that in the Atharvanic mythology Uṣas is totally neglected".* ["En general los poetas atarvánicos no conceden mucha importancia a esta deidad, a la que se ha descuidado. No se encuentra en sus poemas ese encanto y esa belleza de Uṣas que encontramos en el *Rig Veda*. El poeta que escribe sobre ella tampoco le atribuye propósitos mágicos. Por tanto, al parecer, en la mitología atarvánica Uṣas está del todo relegada."] ¿Este retraso podría explicarse en parte por la importancia creciente del dios Savitṛ, "el Impulsor", que preside, entre otras cosas, el sol levante? *Cf.* G. Montesi, "Il valore cosmico dell'Aurora nel pensiero mitologico del Rig-Veda", en *Studi e materiali per la storia delle religioni,* núms. 24-25, 1953-1954, pp. 111-132, y F. B. J. Kuiper, pp. 217-242 de "The Ancient Aryan Verbal Contest", en *Indo-Iranian Journal,* núm. 4, 1960, pp. 217-281 (sobre todo pp. 223-242, "Uṣas and the New Year").

[59] Los escasos hechos que se conocen al respecto se analizan y discuten, remontándose del siglo I al V, en la segunda parte del libro de la señora Agnes Kirsopp Michels, *The Calendar of the Roman Republic,* 1967; véase sobre todo el análisis del pretendido cambio del principio del año (del 1º de marzo al 1º de enero) en el año 153 a.C., pp. 97-101; pp. 99: *"It seems to me more probable that the republican calendar had always begun its year on the Kalends of January. The calendar which it supplanted must, however, have begun on the Kalends of March".* ["Me parece más probable que el calendario republicano haya comenzado siempre su año en las calendas de enero. Sin embargo, el calendario al que suplantó debió de haber empezado en las calendas de marzo."]

[60] A. K. Michels, *op. cit.,* p. 102.

[61] *Ibid.,* p. 100.

[62] Véase el análisis de los textos sobre esta intercalación en A. K. Michels, *op. cit.,* pp. 160-172; sobre todo p. 169 (con la n. 18): *"It seems to me more probable that the pontifices followed the much simplier course of omitting an intercalation or two when they observed that the calendar was inconveniently behind the seasons. This would have kept the calendar in an approximately correct relation to the solar year, and it is clear*

that, until Caesar spoiled them, the Romans were quite satisfied with an approximate relation". ["A mí me parece más probable que los pontífices siguieran la práctica mucho más sencilla de omitir una o dos intercalaciones cuando observaban que el calendario iba de manera inconveniente a la zaga de las estaciones. Esta práctica habría conservado el calendario en una relación más o menos correcta con el año solar, y está claro que, hasta que Julio César les aguó la fiesta, los romanos estaban bastante satisfechos con esta relación aproximativa entre el calendario y las estaciones."]

[63] Al "Sol antepasado": Ἀγωνάλια δαφνηφόρῳ καὶ γενάρχῃ Ἡλίῳ, Lido, *De los meses, fragm. Caseol.,* p. 118 Beck. Esta correlación la ha subrayado C. Koch, en *Gestirnverehrung im alten Italien,* 1933, p. 99.

[64] Véanse las ideas personales de F. B. J. Kuiper sobre Uṣas, art. cit. (véase p. 385, n. 58).

[65] *Études védiques et pāṇinéennes,* núm. 3, 1957, p. 6.

[66] L. Renou, *op. cit.,* p. 10.

[67] *Ibid.,* p. 9.

[68] *La Religion védique d'après les hymnes du Rig Veda,* I, 1878, p. 248. *Cf.* J. Muir, *Original Sanskrit Texts,* V, 1870, p. 191; A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie,* II, 1899, pp. 44-47 (2ª ed., I, 1927, pp. 45-49), y, sobre todo, A. K. Coomaraswamy, *The darker side of Dawn* (*Smithsonian Miscellaneous Collections,* 94, 1), 1935.

[69] Una opinión contraria también se hallará en Hillebrandt, *op. cit.,* p. 44 (2ª ed., p. 46).

[70] L. Renou, en *Études védiques et pāṇinéennes,* núm. 12, 1964, p. 35, tradujo: "midiendo interminables trayectos". Se ha objetado el sentido de *samānám,* "común", que sin embargo está muy claro; véase Renou, p. 42.

[71] El comentador Sāyaṇa piensa que si la estrofa 11 se refiere a "el día y la noche", las tres siguientes se refieren a "el cielo y la tierra", y la estrofa 15 a una u otra de estas dos parejas. Esta fragmentación seguramente es errónea. En la introducción y en las notas de K. Geldner se encontrarán buenas razones para atribuir las estrofas 12 y 14, así como la estrofa 11, a la Noche y a la Aurora, y la estrofa 15 a la pareja vecina de la Noche y el Día; pero hay que extender esta interpretación a la estrofa 13: no sólo la presencia del becerro, seguramente el mismo, en las estrofas 12-13-14 nos aconseja no separar estas tres estrofas en la exégesis, sino la forma poética misma, el *ṛtá* mencionado en caso genitivo al principio del último verso de cada una de ellas *(ṛtásya… sádasi; ṛtásyā… páyasā; ṛtásya sádma),* prueba que se trata de una unidad que, además, satisface muy bien la pareja Noche-Aurora, puesto que éstas son las dos "madres del *ṛtá"* (véase pp. 307-308). Las objeciones de A. Bergaigne a esta interpretación unitaria (*La religion védique,* II, 1883, p. 11, n. 2) son débiles, y la principal de ellas es errónea; afirma que la Noche y la Aurora jamás se presentan en el *ṚgVeda*

como madre e hija; con toda certeza, la concepción "hermanas" predomina, y con mucho (aquí mismo, en la estrofa 11), pero, por ejemplo, en 10, 3, 2, "la negra" con la que Agni engendra a "la joven" *(yóṣām)* es ciertamente la Noche en tanto que madre de la Aurora.

[72] Suprimo el estribillo, de poca importancia, que comparten las 22 estrofas del himno.

[73] Renuncio a elegir entre las traducciones, todas ellas artificiosas, propuestas para *pádyā;* L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes,* núm. 5, 1959, p. 16: "(La Aurora) sentada al pie (del cosmos) […]".

[74] Si se da al ἀδελφῶν de los textos de Plutarco su valor más amplio de "hermanos y hermanas" (véase pp. 377-378, n. 5), se admitirá una extensión, una generalización que no es inverosímil en un ritual; también se puede alegar que la divinidad que preside ciertos fenómenos en la segunda parte de la noche es masculina: *Summanus,* como se ha dicho pp. 140-142.

[75] *Mythe et Épopée,* I, 1968, pp. 125-144 (sobre las dos madres, pp. 126-135).

[76] Véanse mis *Légendes sur les Nartes, Bibliothèque de l'Institut Français de Léningrad,* 11, 1930, pp. 75-77 (nacimiento de Soslán), 190-199 (elementos solares de Soslán); *Loki,* 1948, pp. 227-246; *Le livre des héros,* 1965, pp. 69-71 (con bibliografía actualizada).

[77] Véase p. 158 y, más generalmente, pp. 156-163, sobre las relaciones entre Mater Matuta y Juno (*cf.* Uṣas y Aditi); sobre Mater Matuta y Fortuna (*cf.* Uṣas y Bhaga), véase pp. 110-122; sobre Mater Matuta y Jano (*cf.* Uṣas y Savitṛ), véase pp. 141-142 y 153; la exigencia, para las celebrantes que participaban en las Matralia, de estar casadas en un primer matrimonio nos recuerda la mención de las Auroras en los himnos y en el ritual védicos del matrimonio (*AtharvaVeda,* 14, 2: 31, 43, 44), donde, por otra parte, Sūryā, la hija de Sūrya (el Sol), prototipo de toda recién casada, quizá no es sino una variante de Uṣas. Con objeto de que el lector mida la diferencia que separa las concepciones y los procedimientos que caracterizan al presente estudio de los que distinguen a los últimos manuales de religión romana antigua, reproduzco a continuación las líneas que los tres manuales principales de la segunda especie consagran a Mater Matuta:

Primero: H. J. Rose, en *Ancient Roman Religion,* 1948, pp. 78-79, afirma lo siguiente: *"In passing, a minor deity of the field should be mentioned, because her name has been much misinterpreted in ancient and modern times. This is Mater Matuta, who had a festival, the Matralia, on June 11th, and a temple in the Cattle-Market. A perfectly satisfactory explanation of her name has come down to us, and is due to Varro; she looked after the ripening* (maturescentia) *grains. This fits the time of her festival, not very long before harvest, also the fact that her feast was in the hands of free married*

women, for clearly her share in the provision of numen for the fields was important enough to demand the attention of these traditional practitioners of farm magic and doers of the lighter farm work. It equally explains why no slave-women might take part; slaves are foreigners, and what should they know of the way to approach the native goddess? Equally, it makes it clear why some Greek theologians thought she was the same person as their own Eileithyia, the goddess of birth; if she can ripen the fruit of the ground, why not that of the womb, seeing that the equation between Mother Earth and human mothers runs through all ancient religion and magic? But the same root which gives Latin its word for 'ripen', produces several words which signify 'early', especially early in the day. So the notion came about and is not yet quite departed that she was a dawn-goddess. It is refuted by the fact that she had a cult. Dawn —Eos *in Greek,* Aurora *in Latin— is a pretty figure of mythology and folk-tales, whom no one is known to have worshipped in the whole ancient world".* ["De paso, hay que mencionar una deidad agrícola menor, porque muchos han interpretado mal su nombre tanto en los tiempos antiguos como en los modernos. Se trata de Mater Matuta, que tenía unas fiestas, las Matralia, el 11 de junio, y un templo en el mercado de ganado. Ha llegado hasta nosotros una explicación de su nombre perfectamente satisfactoria que debemos a Varrón; esta diosa cuidaba de la hinchazón o maduración de los los granos *(maturescentia).* Esto se apega a la época de su festividad, poco antes de la cosecha, y también al hecho de que su celebración estaba en las manos de mujeres libres y casadas, pues sin duda su intervención en proveer de *numen* para los campos era suficientemente importante para llamar la atención de estas campesinas que por tradición practicaban la magia agrícola y se dedicaban a las tareas agrícolas ligeras. También este hecho explica por qué ninguna esclava podía intervenir en estas ceremonias; las esclavas eran extranjeras; así pues, ¿qué podían saber de la manera en que había que acercarse a una diosa nativa de Roma? De igual forma esto aclara por qué algunos teólogos griegos pensaron que era la misma persona que su Eleuto o Eleusia, la diosa que presidía los nacimientos; si ella podía madurar los frutos de la tierra, ¿por qué no el del útero, al ver que la ecuación entre la Madre Tierra y las madres humanas prevaleció en toda la religión y en la magia antiguas? Pero la misma raíz que da al latín la palabra que significa 'madurar', 'sazonar', origina varias palabras que significan 'temprano', en especial temprano en el día. Así pues, surgió la noción, que aún prevalece, de que era la diosa de la aurora, del alba. Y esto se refuta con el hecho de que era objeto de un culto. La Aurora —Eos en griego, Aurora en latín— es una hermosa figura de la mitología y de los cuentos populares, a la que nadie, que sepamos, rindió culto en todo el mundo antiguo."] (Esta explicación de H. J. Rose por desgracia se aceptó sin reservas en R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy, Books I-V,* 1965, p. 680.)

Segundo: A. Grenier, en *Les religions étrusque et romaine* (*Mana,* 2, III, 1948),

pp. 116-117, dice: "El 11 de junio las Matralia son la fiesta de *Mater Matuta,* la diosa de los felices comienzos y del nacimiento de los seres. En esto se parece muchísimo a Juno y con este título la invocan las matronas. Tiene por atributo la llave, pues facilita los partos como lo hará después *Juno Lucina.* El epíteto de Matuta, que significa 'bueno, favorable', la emparenta con Bona Dea, a veces llamada *Fauna,* la favorable, y se le relaciona con *Faunus,* el genio de la fecundidad […]. *Mater Matuta* poseía en el Forum Boarium un templo que se suponía había mandado erigir Camilo en el año 396 a.C., en el sitio del viejo santuario cuya fundación se atribuía a Servio Tulio. Honrada en toda Italia, era ésta una de las diosas principales de Caeré (Cervetri), el puerto etrusco de Roma, y poseía allí un muy rico santuario que saqueó Dionisio de Siracusa. Unas excavaciones recientes han proporcionado numerosos exvotos que representan a nenes en pañales. Idénticos hallazgos habían tenido lugar en el templo de Sátrico, en el Lacio. *Bona Dea* y *Mater Matuta* eran evidentemente Diosas-Madres, parientes próximas de Juno y bastante similares a las Diosas-Madres galas. Unas asimilaciones posteriores convirtieron a *Bona Dea* en una *Higia,* y a *Mater Matuta* en la compañera de *Portunus,* o sea, la Aurora, parienta de *Janus Matutinus*". P. 132: "El epíteto de *Matuta* significa 'buena, favorable': J. Vendryes, *Teutomatos,* en *Comptes rendus Acad. Inscr.,* 1939, pp. 466-480. La misma raíz *matu* formó la palabra *matutinus,* pues la mañana es el momento favorable por excelencia. *Mater Matuta* es 'la Buena Madre'; su nombre tiene el mismo significado que el de *Bona Dea*. Al no entenderlo, este autor la transformó en diosa de la Aurora, asociada a *Janus matutinus,* Hor., *Sat.,* 2, 6, 20. La especulación mitológica la asimiló poco después a la griega Ino-Leucotea".

Tercero: P. Fabre, en *La religion romaine,* en la *Histoire des Religions* de M. Brillant y R. Agrain, III, 1955, p. 338, señala lo que sigue: "Mater Matuta es otro *numen* nutricio; Matuta significa 'buena', 'favorable' [*cf.* J. Vendryes, *Teutomatos,* en *C. r. Acad. Inscr.,* 1939, pp. 466-480]; por tanto, *Mater Matuta* es 'la Buena Madre'. Se le celebraba el día de las *Matralia,* el 11 de junio, que era la fiesta de las matronas que sólo se habían casado una vez. La diosa recibía pastelillos cocidos en recipientes, en la tierra. En la época histórica se relacionaba con Jano y se consideraba que era una divinidad de los comienzos, que presidía la llegada de la aurora, sin duda por la analogía entre el epíteto *Matuta* y *Matutinus.* Por otra parte, es posible que esta aproximación no sea fortuita. En todo caso, esta diosa presidía, como Juno, con la que parece compartir más de una peculiaridad, el nacimiento de los niños. En suma, se nos presenta sin duda como una diosa de la fecundidad, muy afín a otras diosas que ya hemos conocido, pero especializada sobre todo, al parecer, en la protección de la familia. Su culto parece haber estado muy difundido en toda la Italia central".

Resulta notable que no se mencione en estas presentaciones ninguno de los dos ritos concretos y originales que correspondían a las Matralia que hemos estudiado.

A. Grenier y P. Fabre se equivocaron al recurrir a J. Vendryes, *Teutomatos,* en apoyo de su interpretación de esta diosa como "Bona Dea": Vendryes se limitó a señalar correctamente, como ya lo había hecho Pokrovskij, que el nombre de la diosa romana de la Aurora, el derivado en *-tu-ta* de la raíz *mā-,* se apoya en una concepción del tipo "a buena hora"; no insinuó que *Matuta* haya significado jamás "buena" en general.

II. Matralia, N o NP

[1] Véase pp. 303-306.

[2] *La religion romaine archaïque,* pp. 138-139, 562; *Idées romaines,* 1969, pp. 61-69. En este punto no puedo suscribir el criterio de A. K. Michels, *op. cit.,* pp. 52-53.

[3] *Op. cit.,* pp. 48-50, 61-62.

[4] Con objeto de simplificar no tomo en cuenta el "mes intercalar".

[5] Sobre la singularidad del vino entre los productos secundarios de la agricultura, véase R. Schilling, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste,* 1954, pp. 91-155; G. Dumézil, *Revue des études latines,* núm. 39, 1961, pp. 261-274 ("Juppiter et les Vinalia", "Le mythe des Vinalia priora", *"inter exta caesa et porrecta"*).

[6] Se encontrará un resumen de las proposiciones anteriores, en A. K. Michels, *op. cit.,* pp. 74-76. Los ensayos de reconstrucción del texto de Festo no tienen, por supuesto, nada de comprometedor.

[7] Lo cual, en mi opinión, favorece la lectura *(nefasti) pu]riores* (Festo, l. 4), puesto que *purus* se define con facilidad negativamente, como excluyendo una mancha o un motivo de impedimento: Pablo el Diácono (293 L^1 = 354 L^2), *pura uestimenta* = "no usada, no fulminada por el rayo, no señalada por un duelo, sin mancha alguna"; (297 L^1 = 356 L^2) *puri auri* = "[hecho] de un oro que no se ha usado en cosa inmunda alguna"; *puri* se emplea a propósito de días, en el sentido de "propios para actos de culto", Macrobio, *Sat.,* 1, 16, 24.

III. La ideología trifuncional de los indoeuropeos y la Biblia

[1] Sacerdotes, guerreros, boyeros, porquerizos, mercaderes, intérpretes, pilotos (según Heródoto); sacerdotes, artesanos, pastores, cazadores, labriegos, guerreros (según el *Timeo* de Platón); pastores, labriegos, artesanos (según Diódoro): "Los errores de detalle no tienen importancia, dicen E. Diotron y J. Vandier (*L'Égypte,*[3] pp. 530-531).

Lo que importa señalar es el hecho mismo de la división en clases, que implica lógicamente la cualidad hereditaria de las funciones y, sobre todo, la existencia de una clase militar (μάχιμοι) a la que le estaba prohibido ejercer cualquier oficio (según Heródoto y Platón)".

[2] Brough (p. 83, l. 17-21) se divierte con la idea de que "el faraón egipcio Tutmosis IV no fue capaz de pensar en tener un ejército permanente hasta que su mujer indoeuropea le metió esta idea en su cabeza" *["that the Egyptian Pharaoh Thoutmosis IV was unable to think of the device of a standing army until his Indo-European wife put the idea into his head"].* No desconozco la importancia de los "parlamentos de almohada", como los denomina la epopeya irlandesa, pero el matrimonio de Tutmosis IV no es evidentemente sino un aspecto de una alianza que ha debido de implicar, contra el enemigo común, el envío de consejeros e instructores. En cuanto a Mesopotamia, J. Nougayrol me ha señalado, hace algunos años, que sólo a partir del periodo kasita de Babilonia se empiezan a encontrar en los *kudurru* los dioses repartidos en tres grupos superpuestos, según afinidades que parecen funcionales (soberanos, salvadores, terrenales); como los mitanios, los kasitas contaban con un elemento "paraindostano"; tenían entre sus dioses a Sūrya, a los marut y probablemente a Mitra. El hecho de que la madre de Salomón haya estado casada primero con un general hitita, y el hecho de que la madre de Nabucodonosor sea la hija de Amytis, rey de los medas, pueden también, pese a las ironías, haber favorecido en los respectivos reinados de estos príncipes la introducción de usos o de modos de pensamiento indoeuropeos, mismos que la presión o el ejemplo de estos belicosos y poderosos recién llegados hacían seductores.

[3] El carácter propiamente indostano de estos arios del Cercano Oriente constituye hoy una certeza, sobre todo gracias a los numerosos trabajos del señor M. Mayrhofer.

[4] Véase p. 27.

[5] La única divinidad védica para la cual me ha resultado aceptable que unos epítetos relativos a las tres funciones —aun cuando no se agrupan en una fórmula— podrían hacer pensar en una naturaleza trifuncional es Sarasvatī (*Tarpeia,* 1947, pp. 56-60; *Mythe et Épopée,* I, 1968, pp. 106-107); pero para esta excepción existe una razón particular: Sarasvatī presenta una homología tan completa con la irania Arədvī Surā Anāhitā, que debemos pensar que son dos formas que adoptó el mismo tipo de gran diosa-río de los indoiranios, como lo ha reconocido H. Lommel (en su artículo de la *Festschrift F. Weller,* 1953) independientemente de mí (1947).

[6] *Mythe et Épopée,* I, pp. 457-484.

[7] *Ibid.,* I, pp. 304-336.

[8] Las clases jónicas definidas por los βίοι como ciertos géneros de vida; las clases escandinavas presentadas por sus epónimos en la Rígsþula (*RHR* 154, 1958, pp. 1-9), y

de manera general, en *L'Idéologie tripartie des Indo-Européens* (*Collection Latomus,* 31), 1958, pp. 7-16.

[9] Brough juega con la palabra "tribu", que designa cosas muy diferentes en la leyenda romuliana y en la tradición de la Biblia.

[10] Estas reflexiones son aplicables también a las bendiciones de las doce tribus por Moisés *(Deuteronomio,* 33), con las que Brough acertó al no utilizarlas en este ejemplo.

[11] Los comentarios al *Génesis* se aplican a determinar las diversas orientaciones de las doce "bendiciones". Por ejemplo, S. R. Driver dice en *The Book of Genesis*[10], 1916, p. 379: *"The poet passes the tribes in review; and singles out in each some striking feature of moral character, political state or geographical position, for poetical amplification. The moral instability of Reuben, the disorganized social condition of Simeon and Levi, the ideal sovereignty and vine-clad territory of Judah, the maritime advantages enjoyed by Zebulun, the ignoble indifference which led Issachar to prefer ease to independence, the quick and effective attack of Dan, the warlike bearing of Gad, the richness of Asher's soil, the activity [?] and eloquence [?] of Naphtali, the blessings of populousness, military efficiency, climate and fertility, which, in spite of envious assailants, are secured to Joseph, the martial skill and success of Benjamin— these, briefly, are the features which the poet selects and develops one after another, in varied and effective imagery".* ["El poeta pasa revista a las tribus y va destacando en cada una alguna singularidad de carácter moral, de estatuto político o de posición geográfica para magnificarlas de manera poética. La inestabilidad moral de Rubén, el estado social desorganizado de Simeón y de Leví, la soberanía ideal y el territorio cubierto de viñedos de Judá, las ventajas marítimas de que gozaba Zebulón, la innoble indiferencia que llevó a Isacar a preferir la comodidad a la independencia, el rápido y eficaz ataque de Dan, el belicoso brío de Gad, la riqueza del suelo de Asher, la actividad [?] y la elocuencia [?] de Neftalí, las bendiciones de una población abundante, la eficiencia militar, el buen clima y la fertilidad de la tierra que, pese a los envidiosos asaltantes, se aseguran a José; la habilidad marcial y el éxito de Benjamín… Éstas, en resumen, son las características que el poeta elige y desarrolla una tras otra en variadas y eficaces metáforas."] H. Gressmann, en *Die Anfänge Israels*[2] (*Die Schriften des Alten Testament, 1. Abt., Die Sagen des A. T.,* 2 Bd.), 1922, distingue los versículos que se basan en: *geographische Lage, Lebensbedingungen, Geschichtliches, Sagenmotive, eschatologisches Motiv (Juda als Messias), Wortspiele. Cf.* también, A. Causse, *Les plus vieux chants de la Bible,* 1926, p. 37. No olvidemos la juiciosa observación de A. Clamer, en La sainte Bible I, 1, 1953, a propósito de este poema: "Es de notarse el mal estado en que ha llegado hasta nosotros el texto, lo cual, junto con las fórmulas enigmáticas y el arcaísmo del vocabulario, hace bastante incierta la interpretación del poema." Más recien-

temente, J. Coppens, "La bénédiction de Jacob, son cadre historique à la lumière des parallèles ougaritiques", en *Supplement to Vetus Testamentum,* IV (volumen del Congreso de Estrasburgo, 1956), 1957, pp. 97-115.

[12] "Pāṇḍava-sagan och Mahābhāratas mystika förutsättningar", en *Religion och Bibel,* núm. 6, 1947, pp. 37-39, comentado en la primera parte de mi *Mythe et Épopée,* I.

[13] Para los Pāṇḍava, los disfraces del Virāṭa Parvan y en general los hechos en conjunto, según Wikander, véase *Mythe et Épopée,* I, pp. 53-102; para los primeros reyes de Roma, véase mi artículo "Les archanges de Zoroastre et les rois romains de Cicéron, retouches homologues de deux traditions parallèles", en *Journal de psychologie,* núm. 43, 1950, pp. 449-465 (*Idées romaines,* 1969, pp. 193-207), sobre todo los textos de Virgilio y de Floro: en la *Eneida* (6, 777-784, 808-815), Anquises define de manera excelente a Eneas estos primeros reyes por medio de designaciones que dominan respectivamente las palabras *auspicia* (del semidiós Rómulo), *sacra* y *legibus* (del piadoso y justo Numa), *arma, agmina* (del rey exclusivamente guerrero Tulo); en su *Epítome* (1, 8), Floro subraya el carácter estructurado y "racional" de la sucesión de los reyes: *"haec est prima aetas populi Romani, et quasi infantia, quam habuit sub regibus septem, quadam fatorum industria tam uariis ingenio ut rei publicae ratio et utilitas postulabat: nam quid Romulo ardentius? [...] Quid Numa religiosius? [...] Quid ille militiae artifex Tullus?"* Cicerón ya había observado en *De la República,* 2, 21: *"perspicuum est enim, quanta in singulos reges rerum bonarum et utilium fiat accessio".*

[14] "Porque ella no combate" (*"she does not herself intervene in the battle",* Brough, p. 76, lín. 2-3). En efecto, he demostrado en numerosas ocasiones, siguiendo en esto a Bergaigne, que los dioses soberanos del tipo Varuṇa se diferencian de los dioses guerreros del tipo de Indra, incluso cuando se interesan por las batallas, en el sentido de que no combaten, pues disponen de otros medios para asegurar la victoria. Y todavía es preciso en esto, ante todo, para que pudiéramos hablar aquí de una característica varuṇiana, que se trate sin duda de un dios o de un héroe del nivel de Varuṇa, de Júpiter o de Óđinn: todo personaje que "no interviene en la batalla" ¡no por ello es necesariamente varuṇiano!

[15] Sin embargo, hay que hacer algunas rectificaciones: primero, es por un mero juego de palabras por lo que Brough (p. 75, lín. 14-2, de abajo hacia arriba) relaciona el episodio de Ehud "el zurdo" que mata al rey de Moab (*Jueces,* 3: 15-26) con el de Mucio "Escévola" cuando éste intenta matar a Porsena. Ambos episodios sólo tienen en común (pero esto lo comparten asimismo el asesinato de Marat y de otros muchos) la astucia que consiste en abordar a la víctima designada con el pretexto de plantearle un asunto interesante. "Escévola" significa "zurdo" en el sentido de que Mucio ha perdido en el brasero, sacrificándola, la mano derecha para impresionar a Porsena. Por lo que se refiere a Ehud, éste conserva intactas las dos manos, pero también tiene

la ventaja de ser *'iṭṭēr*, "zurdo", o sin duda, más bien "ambidiestro" (ἀμφοτεροδέξιος: *cf.* los 700 jóvenes conspiradores *'iṭṭēr* de la tribu de Benjamín (*Jueces,* 20: 16) para quienes la traducción "zurdo" sería extraña), lo cual le permite, ante el moabita, tirar como un prestidigitador de la espada que pende de su flanco derecho con la mano izquierda sin llamar la atención del rey, que más bien observa su mano derecha y que de esta manera recibe la muerte (Burney, *The Book of Judges,* 1930, 72). Segundo, jamás he hablado de *Männerbund* en torno de Mucio Escévola: un grupo de jóvenes patriotas que se conjuran para asesinar al jefe enemigo no es un *Männerbund* (p. 77, n. 1). En cuanto al hecho de que el *Männerbund* sea Indra en India y Óđinn en Escandinavia, no se trata ni de un escándalo ni de una contradicción atribuibles a mi inadvertencia, sino, en efecto, lo que ya he explicado muchas veces, a la evolución germánica de la "primera función" (véase, en última instancia, *Los dioses de los germanos,* Siglo XXI, México, 1973, cap. II: "La magia, la guerra, el derecho"). Tercero, ¿debo defenderme de haber llamado alguna vez a Horacio Cocles un "dios tuerto" (*ibid.,* n. 1)? ¿Debo decir que no me siento obligado *(ibid.)* a dar cuenta de todos los tuertos, ciegos y mancos del universo, y que, sobre todo, Bhaga el ciego, Dhṛtarāṣṭra el ciego (*Mythe et Épopée,* I, pp. 145-175) y Höđr el ciego *(Los dioses de los germanos,* cap. III: "El drama del mundo"; *Mythe et Épopée,* I, pp. 222-237) no cuentan con nada que les permita dar una razón esclarecedora del significado de Sansón, cuyo contexto es del todo diferente? ¿Debo también confesar que no he utilizado el método inconsistente y simplista que se me atribuye? *(Ibid.)* "*in these studies the mere absence of a particular element is never significant, since we must naturally always make allowance for loss or change with the passage of time*" ["en estos estudios la mera ausencia de un elemento particular nunca es importante, ya que siempre hemos de tener en cuenta la pérdida o el cambio debidos al paso del tiempo".] Cuarto, de ninguna manera he desconocido (p. 77, lín. 15-17) un carácter diferencial de Sansón en una estructura… que no existe: Sansón no forma un conjunto particular con los otros pocos Jueces con los que Brough lo relaciona arbitrariamente. Quinto, Brough (pp. 77-78) pretende que en esta seudoestructura la tercera función figure en el rapto de las hijas de Silo, donde Sansón está también separado del último Juez puesto en acción por cuatro largos capítulos y muchos acontecimientos. Por el contrario, el rapto de las sabinas constituye el meollo de la guerra legendaria en que se configura la estructura tripartita, trifuncional, de los ramnes, de los lucerios y de los titios.

[16] Véase pp. 335, y p. 398, nn. 37-41.

[17] Hay que hacer aún algunas rectificaciones de detalle para esta sección: primero, los casos de Rómulo y de David (p. 80, n. 1) no son comparables. Rómulo atraviesa sucesivamente y con cortes nítidos por un periodo de pastor (en su infancia, en tanto que es el mellizo de Remo), y luego por un periodo de generalísimo (donde ya

no tiene nada de pastor) y, por último, por un periodo de tirano; David sigue siendo algún tiempo pastor después de haber recibido la unción del Señor, y es como pastor y con su honda de pastor (sin relación alguna con la sofisticada arquería de Indra, p. 79, lín. 10) como sale del frente de batalla y mata a Goliat: allí es donde está la falta de distinción, la confusión de las funciones que he señalado. Segundo, me temo que la danza de David ante Saúl y la danza de los marut (y de los salios) no tienen nada en común (p. 79, lín. 24-29). Tercero, la transposición bíblica que Brough ha intentado hacer de los "tres pecados del guerrero" (p. 79, lín. 14-3, de abajo hacia arriba) resulta singularmente fallida. En los casos indoeuropeos que he analizado *(Heur et malheur du guerrier,* 1969, pp. 53-98; primera parte de *Mito y epopeya* II, FCE, 1995, pp. 25-133; a Indra: brahamanicidio; después, asesinato de un enemigo, no por duelo, sino por trampa, y luego adulterio, sus faltas le hacen perder respectiva y sucesivamente su fuerza espiritual, su fuerza física y su belleza; Estarcadero: complicidad en un sacrificio humano culpable; después, cobardía en el campo de batalla; más adelante, asesinato de su maestro por venalidad, comete cada una de sus faltas en una de las tres vías que le fueron acordadas con la condición de que cometería un *facinus* en cada una de ellas; a Heracles: desobediencia a Zeus; después, asesinato de un enemigo mediante astucia y no por duelo; después, adulterio, sus faltas le acarrean respectiva y sucesivamente la locura, la enfermedad y la muerte, con tres recursos al oráculo de Delfos), hay evidentemente una elaboración deliberada que obecede a una intención y, sin que sea necesario insistir en ello, se trata, de principio a fin de la historia, de un solo y del mismo dios o héroe. Al querer reencontrar este tema en la Biblia, Brough utiliza la desobediencia de *Saúl* a Yahveh, y luego pasa a David: desdobla la falta de *David,* que envía a Urías al lugar más expuesto de la guerra para hallarse más a sus anchas con la mujer del general. Está claro que el narrador no pensó en esta clasificación ni en ninguna otra. Sobre la unidad compleja del crimen de David, véanse las notas 7, 8, 9, 12 y 13 de P. Dhorme, *Les livres de Samuel,* 1910, pp. 353-354, y H. W. Hertzberg, *Die Samuelbücher,* 1956, p. 252.

[18] Esta condenación por parte de Yahveh de las guerras de David (véase, por otra parte, *Libro Primero de las Crónicas* 28: 3, en donde Dios llama a David *'īš milḥamōṯ,* ἄνθρωπος πολεμιστής) ha inquietado a varios Padres orientales. El lector se deleitará con la ingeniosa solución que para esto ha encontrado san Efrén el Sirio en las dos *Antiphonae,* conservadas sólo en armenio, de las que el P. Louis Mariès —ésta fue su última publicación— ha hecho una bella traducción al francés con un docto comentario, en *Recherches de Science Religieuse,* núm. 45, 1957, pp. 396-408; los problemas de exégesis y patrísticos se exponen en las pp. 398-399 y en las notas de las pp. 402-404. *Cf.* W. Rudolph, *Chronikbücher* (*Handbuch zum Alten Testament,* I, Reihe, 21), 1955, p. 151, y, sobre el *Libro Segundo de Samuel,* 7, importante en esta cuestión, M. Noth,

"David und Israel in II Samuel 7", en *Mélanges Bibliques en l'honneur de A. Robert,* 1957, pp. 122-130 (en especial sobre el valor del *Hausbauen*). El germen de esta interpretación del cronista se encuentra sin duda en el *Libro Primero de los Reyes,* 5: 17-19, donde Salomón envía a Hiram, rey de Tiro y amigo de su padre, el mensaje siguiente: "Sabes bien que mi padre David no pudo edificar una Casa al Nombre de Yahveh su Dios *a causa de las guerras en que sus enemigos le envolvieron* hasta que Yahveh los puso bajo la planta de sus pies. Al presente, Yahveh mi Dios *me ha concedido paz por todos lados*. No hay adversario ni maldad. Ahora me he propuesto edificar una Casa al Nombre de Yahveh mi Dios según lo que Yahveh dijo a David mi padre".

[19] Véase I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East,* 1943, p. 212, quien a propósito de esta expresión (aquí y en *Salmos* 121: 8) sospecha un origen ritual. O bien la expresión (también en el *Libro Primero de Samuel* 18: 16, 29: 6; *Josué* 14: 11; *Libro Segundo de los Reyes* 19: 27; *Números* 27: 17), ¿acaso se formó en el tiempo de las redadas?

[20] Variante del *Libro Segundo de las Crónicas* 1: 11-12: "Respondió Dios a Salomón: 'Ya que piensas esto en tu corazón, y no has pedido riquezas, ni bienes ni gloria ni la muerte de tus enemigos, ni tampoco has pedido larga vida, sino que has pedido para ti sabiduría e inteligencia para saber juzgar a mi pueblo, del cual te he hecho rey, por eso te son dadas la sabiduría y el entendimiento, y además te daré riqueza, bienes y gloria como no las tuvieron los reyes que fueron antes de ti, ni las tendrá ninguno de los que vengan después de ti' ".

[21] H. Riesenfeld, "Jésus Transfiguré", en *Acta Seminarii Neotest. Upsaliensis,* núm. 16, 1947, pp. 97-114; bibliografía 97, n. 1, sobre todo, von Rad, "δόξα" (en el *Antiguo Testamento*), *Theologisches Wörterbuch,* II, 1935, pp. 240-245 (enmarcado entre dos estudios de G. Kittel sobre δόξα en el *Nuevo Testamento* y después); Stein, *Der Begriff K^{e}Bod Jahweh,* 1939.

[22] Es en esta noción de "petición modesta" donde Ehrlich, en *Der Traum im Alten Testament,* 1953, pp. 13-21, ve la motivación de esta historia; él remite a Stith Thompson, *Motif Index of Folk-Literature,* L 200 ("Modesty brings rewards"), y agrega: *"Dies ist auch für I Kg. 3, 4 ff. eine treffliche Übersicht*".

[23] "Vida te pidió y se la otorgaste, largo curso de días para siempre jamás [...]". Siguen, aquí también, otros dones de Dios de los que no se dice que hayan sido pedidos (sobre todo las variedades de honor *kāḇōḏ, hōr, hāḏār*).

[24] "Él me ha dicho: Tú eres mi hijo; yo te he engendrado hoy. Pídeme, y te daré en herencia las naciones, en propiedad los confines de la tierra."

[25] En el texto paralelo del *Libro Segundo de las Crónicas,* 1: 11, el carácter fundamental de la petición de larga vida también se recalca, pero de otra manera (por *gam,* "hasta"). G. Widengren me hace saber que esta petición se encuentra ya en la litera-

tura de Ras Shamra: en 2 Aqhat VI 31*ss,* la diosa ʿAnāt dice al héroe: "Pide la vida, ¡oh joven Aqhat!, pide la vida y te la daré; la inmortalidad, y te la concederé." Dado que la diosa promete primero (al comienzo del fragmento) oro y plata, y luego larga vida si Aqhat le da su arco, G. Widengren se inclina a creer que este tema del poema ugarítico es un eco deformado de un motivo indoeuropeo emparentado con el juicio de Paris. En cuanto a la influencia probable de la epopeya hurrita (mitaniana) sobre la epopeya cananea, y de la de ésta sobre el estilo por lo menos de ciertos textos bíblicos, véase en última instancia el muy importante análisis de G. Widengren, "Oral tradition and written literature among the Hebrews", en *Acta Orientalia,* núm. 23, 1959, las pp. 219-223, y sobre todo su comentario del texto que aquí nos ocupa, resumido en mi libro *Mythe et Épopée,* I, 1968, pp. 591-595.

[26] El participio presente *ʿōyēḇ* (así como *śōnē'* en el pasaje paralelo del *Libro Segundo de las Crónicas,* 1: 11) puede designar tanto al enemigo privado como al enemigo del exterior y, precisamente, en el capítulo precedente (*Libro Primero de los Reyes,* 2) Salomón se ha liberado venturosamente de algunos *inimici,* no de *hostes* (en el vocabulario tripartita de Darío su *inimicitia* pondría de manifiesto *drauga,* primera función, y no *haēnā,* segunda función).

[27] "Les trois fonctions dans quelques traditions grecques", en *Éventail de l'histoire vivante (Hommage à Lucien Febvre),* 1954, II, pp. 27-28, resumido en *Mythe et Épopée,* I, 1968, pp. 581-586.

[28] M. Molé, "Le partage du monde dans la tradition des Iraniens", en *Journal asiatique,* núm. 240, 1952, pp. 456-458, resumido en *Mythe et Épopée,* I, 1968, pp. 586-588.

[29] Pienso también en el "*Kroisos*-Logos", en el apólogo de Midas y del sileno: véase mi artículo (citado en la n. 27 de este capítulo), pp. 28-31.

[30] El pasaje procede de la antigua fuente (anterior a 700) en donde se relataba la vida de Salomón, pero, en su forma actual, unas expresiones deuteronómicas (sobre todo en el versículo 14) se encuentran allí, y *"it is reasonable to assign the present form to the late editors"* ["es razonable asignar la forma actual a los últimos editores"] (¿hacia fines del siglo VII?): J. A. Montgomery, *The Books of Kings,* 1951, p. 107.

[31] *Jeremías,* 14: 12, 21: 9, 24: 10; *Ezequiel,* 5: 12, 6: 11, etcétera.

[32] Bestias: *Ezequiel* 5: 17, 14: 21; cautividad: *Jeremías* 15: 2.

[33] Una excepción, analizada, en última instancia, en *Mito y epopeya,* II, FCE, 1995, pp. 280-286.

[34] *Mythe et Épopée,* I, 1968, pp. 613-623, y, como punto de partida, E. Benveniste, *Journal asiatique,* núm. 230, 1938, p. 544.

[35] Plutarco, *Coriolano* (13, 1) (λιμός, λοιμός, πόλεμος; Tito Livio (2, 34, 5) coloca en otro lugar la *pestilentia; cf.* 35, 8); Tito Livio (6, 21, 1) después de la ejecución

de Manlio: *"pestilentiam inopia frugum, et uolgatam utriusque mali famam anno insequente multiplex bellum excepit"*.

[36] *Revue de l'histoire des religions,* núm. 152, 1957, pp. 13-16; *L'idéologie tripartie des Indo-Européens,* 1958, pp. 32-33.

[37] *Revue de l'histoire des religions,* núm. 154, 1958, pp. 1-9 *(Rígsþula).*

[38] "Le *rex* et les *flamines maiores*"*: The Royal Kingship* (suplemento de *Numen,* núm. 4, 1959 = *Congrès de Rome,* 1955), pp. 407-417.

[39] La epopeya contiene numerosos casos donde los deberes del rey son, llevados a su máxima expresión, los mismos deberes de los *kṣatriya*.

[40] Los dos únicos casos en que, en el *R̥gVeda,* he admitido que *rā́jan* podía representar el segundo nivel, son: primero, 4, 50, 8 (en última instancia, *Revue des études latines,* núm. 24, 1956, p. 101, n. 1), donde me ha parecido que la reunión en dos versos de las tres palabras *(víśaḥ, brahmán, rā́jan)* a partir de las cuales se formarán los nombres de los tres *varṇa* arios (tres *vaiśya,* un *brāhmaṇa,* dos *rājanya* = *kṣatriya*) nos permite reconocer una alusión a las tres funciones (quizá me haya equivocado: el *rā́jan*, en todo caso, no es aquí un hombre de guerra); segundo, 6, 15, 13, donde los tres calificativos agrupados de Agni, *kaví, gr̥hápati, rā́jan,* me han parecido una variante equivalente de la fórmula más frecuente *kaví, gr̥hápati* (o *viśpáti*), *yúvan*. En ambos casos, como lo vemos, hay razones específicamente indostanas para esta interpretación.

[41] Véase la nota siguiente.

[42] *Proverbios* 8: 14-18, ya citado (véase la nota precedente) a propósito de la interpretación abusiva del rey como guerrero, se ha beneficiado, además, en el texto de Brough (p. 81, lín. 15 a 13, de abajo hacia arriba), con cortes oportunos. El texto dice: "[14] Míos son el consejo y la habilidad, yo soy la inteligencia, mía es la fuerza.[15] Por mí los reyes reinan y los magistrados administran la justicia.[16] Por mí los príncipes gobiernan y los magnates, todos los jueces justos.[17] Yo amo a los que me aman y los que me buscan me encontrarán.[18] Conmigo están la riqueza y la gloria, la fortuna sólida y la justicia." Para acomodar aquí el cuadro de las tres funciones, Brough aísla el principio del versículo 14 (primera función), luego enlaza el final del versículo 14 con el principio del versículo 15 ("los reyes reinan") para obtener la función guerrera, y luego escamotea la segunda parte del versículo 15, el cual, con sus decretos de justicia, se desplaza a esta "segunda función"; por la misma razón, evidentemente, omite todo el versículo 16; por último, después de haber omitido el versículo 17 —sin duda porque se resiste a toda caracterización funcional—, no conserva del versículo 18 sino el principio, que le proporciona la tercera función, con las riquezas y… el honor *(¡kāḇōḏ!)* y pasa por alto el final que, con el recuerdo de la justicia, echaría a perder aún más la esquematización trifuncional. ¿Qué texto indostano o latino, céltico o escandinavo he censurado de tan atroz manera?

[43] P. Dhorme, *Le livre de Job,* 1926, pp. 63-64: "[…] el flagelo de la lengua después del de la espada, como *ḥrb wlšn* en la inscripción llamada de Hadad […]. Decimos que un insulto con la lengua es peor que una estocada. La mala lengua es principio de discordia y de lucha, y por eso esta plaga se menciona inmediatamente después de la guerra […]." Compárese con *Salmos,* 31: 21: "[…] bajo techo los pones a cubierto de la querella de las lenguas."

[44] *šaḥaṭ,* "fusta", y no un derivado abstracto de la raíz de *šāḥaṭ, "perdidit"*. *šaḥaṭ* designa muy frecuentemente la tumba (*Salmos,* 16: 10, 36: 10; 49: 10; 55: 24…); también designa a veces la fosa o el foso-trampa, pero aquí, con el verbo *gā'al, "redemit",* este sentido es poco admisible. El miembro de la frase significa "que te protege de la muerte", y no sólo ni en especial de la muerte violenta por mano de un enemigo.

[45] J. Calès, *Le Livre des Psaumes,* 1936, I, p. 685. lín. 3.

[46] Me asombra que Brough no haya considerado íntegra la maldición de la espada (vv. 35-38): después de la mención genérica "caldeos habitantes de Babilonia", en ella figura un análisis de los principales grupos sociales que no abarca la tripartición indoeuropea, pero que resulta interesante: primero, los nobles o jefes y los sabios; segundo, una variedad de funcionarios (¿religiosos?), los *badīm,* palabra discutible pero que recibe, según me dice G. Widengren, de los textos de Ras Shamra (2 Aqhat VI, 31*ss,* 'Anāt I, 18*ss: bd* en paralelismo con *šr,* "cantar") y de Mari (J. Bottéro y A. Finet, *Répertoire analytique,* 1954, p. 192, *baddum,* "especie de funcionario"; *cf.* G. R. Driver, *Die Welt des Orients,* 1954, pp. 19-20) la confirmación de este valor (hasta ahora, y desde Haupt, 1900, en general se corregía *badīm* como *barīm,* según el acadio *barū,* "sacerdote vidente", y la Vulgata, que da *diuinus*): tercero, diversas especies militares: los guerreros *(gibbōrīm),* los caballos y los carros, seguidos de las difíciles palabras *hā-'ereḇ ašer bᵊtōḵāh,* "el enjambre de extranjeros que está en medio de ella"; el *Gesenius-Buhl* relaciona el árabe *ġarīb,* "extranjero"; C. H. Cornill, en *Das Buch Jeremia,* 1905, pp. 448 y 505, comenta acertadamente: "mercenarios extranjeros"; que en todo caso se trate de un tipo de soldados ("clanes arameos", que propuso H. Lewy, es en sí muy improbable), procede de la maldición desvirilizante que les endilgan y que es de un tipo también conocido en Asiria: "¡Que sean como mujeres!"; cuarto, siguen dos maldiciones que no se refieren a elementos sociales, sino a elementos materiales: los tesoros de Babilonia y las aguas que la animan.

[47] Sobre el valor guerrero del "brazo de Yahveh", véase H. Fredriksson, *Jahwe als Krieger,* 1945, p. 104.

[48] Sobre la estructura trifuncional de estas dos tradiciones, véase mi artículo (citado en la n. 27 de este capítulo).

[49] Habría que rectificar todavía muchos detalles; por ejemplo, el siguiente: además

de que el depósito legal y el donativo no me parecen muy característicos de la primera función, la comparación que hace Brough (p. 83, lín. 25-27) entre ciertas opciones triples del derecho romano (L. Gerschel) y las únicas tres maneras —que son cuatro, y hasta cinco: autopublicación, por ejemplo, ¡del catálogo!— por las que un libro puede ingresar en el Museo Británico (depósito legal, donación, botín de guerra, compra) carece de fundamento: ¿qué limitación impuesta por la "naturaleza de las cosas" forzaba a los romanos, por ejemplo, a prever tres modos equivalentes de testamento, uno ante los comicios religiosos, un segundo en el frente de batalla, un tercero en forma de venta ficticia? Para las sobreviviencias o reminiscencias (Brough, p. 83, lín. 10-6, de abajo hacia arriba) trifuncionales en la Europa medieval y moderna (¿sobre la tradición germánica o sobre la céltica?), véase, según Benveniste, "Symbolisme social dans les cultes gréco-italiques", en *Revue de l'histoire des religions,* núm. 129, 1945, p. 16, n. 1, y, de mí mismo, "Métiers et classes fonctionnelles chez divers peuples indo-européens", en *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations,* 1958, p. 724, n. 1; véase J. Batany, "Des trois fonctions aux trois états", *ibid.,* 1963, pp. 933-938; J. Le Goff, "Note sur la société tripartie, idéologie monarchique et renouveau économique dans la chrétienté du IX[e] au XII[e] siècle", en *L'Europe aux IX[e]-XI[e] siècles,* 1968, pp. 63-74. Varios sabios realizan actualmente importantes investigaciones sobre esta cuestión.

NOTAS DE 1978

En publicaciones posteriores a 1973 he completado y en ocasiones retocado varios de mis análisis que aparecen en este libro.

Es el caso, sobre todo, de algunos análisis de la Segunda Parte, “La estación de la Aurora”. La octava de las diez “Questions Romaines” que acompañan a *Fêtes romaines d’été et d’automne* (pp. 255-270), escrita tras un importante intercambio epistolar con el señor Jacques Poucet, corrige ciertas proposiciones (las correcciones se han transcrito en estas Notas), confirma otras y se ocupa de las singulares relaciones de Camilo con Júpiter, así como de algunos actos civiles de los héroes de los que sólo se examina en este libro la trayectoria militar (véase p. 364, n. 14).

La novena de las mismas “Questions Romaines” (pp. 271-283) resume y comenta un artículo concluyente del señor Paul Drossart, “Nonae Caprotinae: la fausse capture des Aurores” (*Revue de l’histoire des religions,* 1974, pp. 129-139), que prolonga y refuerza mi interpretación solar de las fiestas de junio; en las Nonas de julio, las primeras después del solsticio de verano, el ritual y la leyenda de fundación dan testimonio de la existencia de una antigua teología lunar.

Estas dos “Questions Romaines” se han fundido con la Segunda Parte del presente libro en mi obra *Camillus,* publicado por California University Press (1980).

P. 49, lín. 26. Sobre el sentido de *extinguere* en Tito Livio, 5. 16, 9, véase Jaan Puhvel, *“aquam extinguere”,* en *Journal of Indo-European Studies* 1, 1973, pp. 379-386, con mi observación, *Fêtes,* p. 27, n. 2 (a propósito también del artículo de C. Scott Littleton, “Poseidon as a Reflex of the Indo-European ‘Source of Water’ God”, *ibid.,* pp. 423-440).

P. 82. Unas razones convergentes, dadas en *Fêtes,* pp. 32-37 (después de los complementos sobre las Neptunalia, pp. 25-31), nos obligan a entender a Furrina como divinidad de las aguas subterráneas.

P. 356, n. 43. Sobre las *Lucaria,* véase *Fêtes,* pp. 43-55.

P. 111, lín. 4-6. Las admirables exhumaciones que se prosiguen en Roma han descubierto los vestigios de los templos vecinos de Fortuna y de Mater

Matuta, pero aún hay incertidumbre por lo que se refiere a su distribución entre ambas diosas.

P. 129, lín. 13-14. El señor André Sauvage, profesor de la Universidad de Lyon, me ha recordado con razón a Fabricio, que envía a Pirro un tránsfuga que se proponía envenenar al rey (gesto que, por cierto, forma parte de un intercambio de alardes de sinceridad y de recelos entre los romanos y el griego). Lo que hay de particular en la gesta de Camilo, y que fundamenta mi proposición, es que el tránsfuga es un pedagogo y que lo que está en juego lo constituyen "los hijos de los otros".

P. 140, lín. 23-25. La explicación etimológica de *Summanus* recurriendo a *sub* y *mane* figura ya en W. Warde Fowler, *The Roman Festivals of the Period of the Republic,* 1899, p. 161.

Pp. 165-185 ("Los travestidos de los idus de junio"). El año en que apareció este libro, el señor J.-L. Girard, profesor adjunto de la Universidad de Estrasburgo, presentó al grupo estrasburgués de la Asociación Guillaume Budé una comunicación (el 8 de diciembre de 1973) intitulada "Minerve et les joueurs de flûte", y ha expuesto otra interpretación (informe en la *Revue des études latines,* núm. 52, 1974, pp. 36-37; la interpretación se conserva en el *Annuaire de l'École des Hautes Études,* Sección V, p. 303, después de "una lectura crítica" de mi capítulo). El señor Girard estima tener seguros indicios de la autenticidad del acontecimiento, que él fecha en el año 311, si bien no documenta estos indicios. Lo que leemos en el informe explica sólo por qué la anécdota, *cualquiera que sea su origen,* se encuentra vinculada a la censura de Apio Claudio. Este autor insiste también, con razón, en la parte que corresponde a Minerva en la fiesta (reunión de los tocadores de flauta en su templo; el nombre mismo de las *"Quinquatrus" Minusculae*). Lejos está de mí la intención de despreciarla (véase p. 366, n. 17), pero el problema estriba en otra cosa: ¿por qué, única entre todas las corporaciones de oficios, la de los tocadores de flauta tiene *Quinquatrus* particulares y por qué estas *Quinquatrus* están situadas en los idus de junio (lo cual las vincula constitutivamente a Júpiter), es decir, dos días después de la fiesta de la Aurora y pocos días antes del solsticio de verano? ¿De dónde proceden las singularidades de los ritos y las de la leyenda de fundación? El señor Girard escribe: "El medio empleado para hacer que regresen los músicos a Roma, por pintoresco que sea, debe de haber sido transmitido fielmente a nosotros por las fuentes. No es imposible, incluso, que un liberto haya desempeñado algún papel en esta operación, como lo afirman Ovidio y Plutarco. En compensación, ciertas precisiones fantasiosas que aportaron estos dos autores fueron inventadas manifiestamente después

de los hechos para explicar detalles de la fiesta conmemorativa que los romanos de la época imperial ya no comprendían." Resulta siempre peligroso espigar de esta manera, en un relato unitario y bien construido, lo que se descartará como fantasioso y lo que se conservará para hacer que la historia resulte aceptable. ¿Cómo podría evitar la arbitrariedad aún el más hábil? Para ser probable, una interpretación debe justificar *solidariamente todas* las características importantes de un caso, *incluso las más originales.*

Pp. 167-171. Sobre el aspecto sombrío de la Aurora védica, véase Ananda K. Coomaraswamy, "The Darker Side of Dawn", en *Smithsonian Miscellaneous Collections,* núm. 94, 1, 1935, pp. 4-6.

P. 367, n. 2. Sobre los orígenes de la plebe, actualmente se espera la publicación de la tesis sostenida recientemente por el señor Jean-Claude Richard. Provisionalmente me atengo a los puntos de vista del presente libro, pp. 195-202 y 253-254.

Pp. 199-200. Sobre el voto de Papirio, véase *Fêtes,* pp. 106-107.

P. 372, n. 1. Hay que agregar L. F. Janssen, "Die livianische Darstellung der *ira* in der Geschichte von Coriolan", en *Mnemosyne, ser.* 4, núm. 25, 1972, pp. 413-414.

P. 374, n. 10. Agregar: Régis Boyer, "La notion de *leiđangr* [leva regular de tropas en el antiguo Norte] et son évolution", en *Inter-Nord,* núm. 12, 1972, pp. 271-282, sobre todo la p. 282 sobre la guerra y el derecho, sobre el tipo "jurista" de todos los escandinavos y no sólo de los islandeses.

P. 279. El "sueño vertiginoso" que se suspende en las últimas líneas acaba de retomarlo y desarrollarlo, no sin talento, pero referido a un "esquema escatológico" en diez puntos que me parece un tanto elástico, el siguiente autor: Steven O'Brien, "Indo-European Eschatology: a Model", en *The Journal of Indo-European Studies,* núm. 4, 1976 (publicado a fines de 1977), pp. 295-320. Lo menos que puedo hacer es desearle buena suerte a este juvenil ímpetu. Personalmente, he enfocado la batalla del lago Regila desde otra perspectiva (¿conciliable?), en *Fêtes,* 1975, pp. 150-156.

P. 311, primer párrafo. Nox divinizada no aparece sino en invocaciones mágicas (Ovidio, *Metamorfosis,* 7, 192; Horacio, *Épodos,* 5, 51, etc.); *cf.* el artículo de Paul Drossart sobre las Nones Caprotines (noche y aurora), citado al principio de estas notas.

P. 324, lín. 14-15. Sobre el Caballo de Octubre, véase ahora *Fêtes,* pp. 145-156, 177-219.

Pp. 338-339. El señor André Caquot no piensa que ni siquiera *Jeremías* 9, 22-23 sea trifuncional: la oposición fundamental es la del saber *(savoir-faire)*

y la de la fuerza, pues la riqueza no es sino un producto de la una o de la otra. “Las dos virtudes o funciones morales —me escribió este autor en abril de 1977 a propósito del pasaje paralelo del *Libro Primero de Samuel,* 2: 10, que no figura en la Biblia hebraica ni en otras versiones, sólo en la de los Setenta— se encarnan en las dos principales divinidades de los semitas del Oeste: El, el viejo sabio, y Ba‘al, el joven guerrero. Como el monoteísmo israelita reunió en una sola persona divina a las dos potencias, fue imposible dar a esta persona única una figura humana. Mientras que los indoeuropeos elaboraron una religión de *sociólogos,* los semitas del Oeste concibieron a sus dioses como potencias *morales,* pues el bien de una sociedad resulta del buen equilibrio de las capacidades del guerrero (fuerza, valentía y abnegación) y del sabio (habilidad del artesano > dios creador, habilidad del negociador, etc).” Estos puntos de vista, de tanta importancia para la comparación de las ideologías semítica e indoeuropea, los desarrollará el señor Caquot en un artículo, “Israelite Perception of Wisdom and Strength in the Light of the Ras Shamra Texts”, en *Mélanges Samuel Terrien* (actualmente en proceso de impresión).

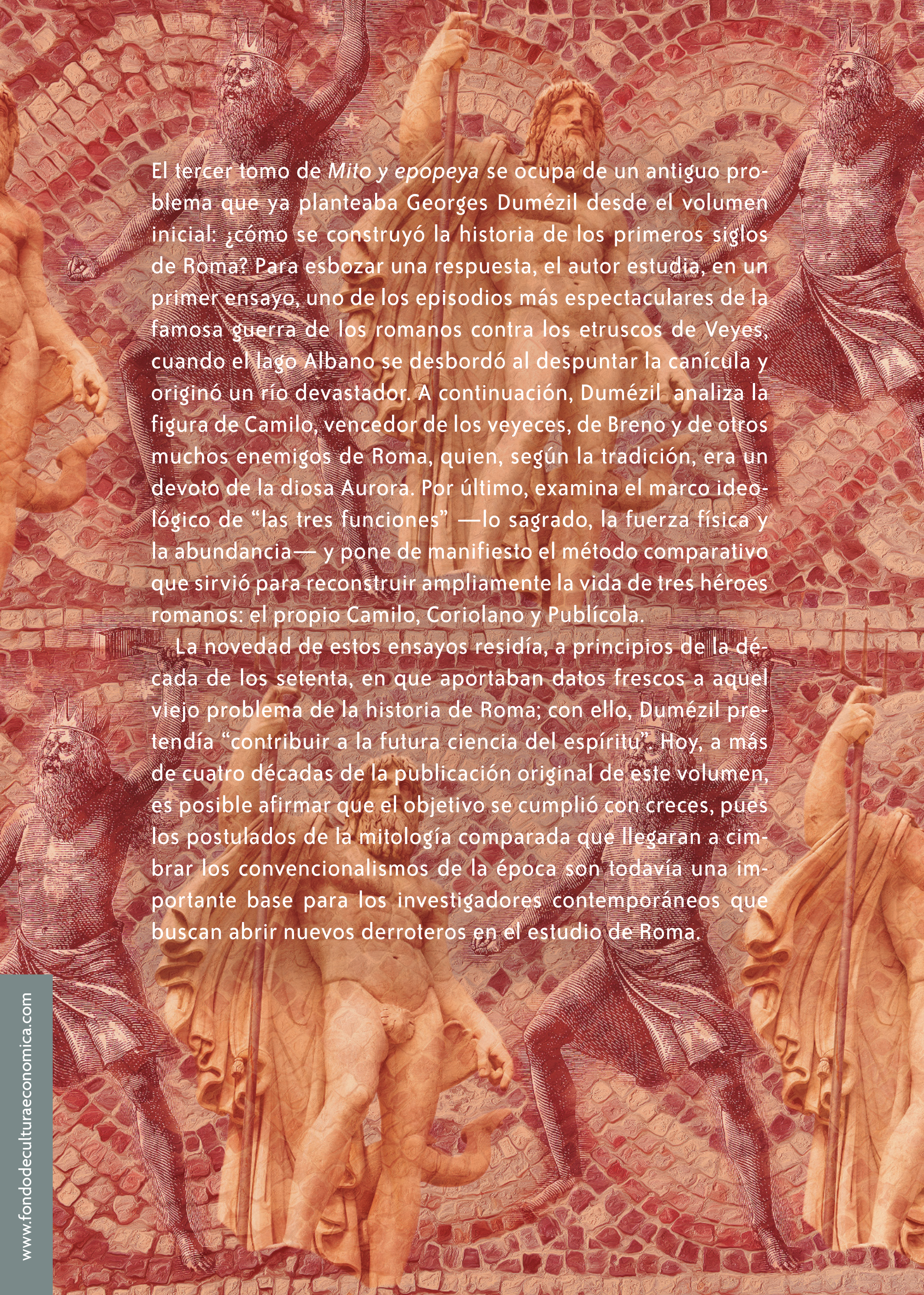
Como son limitadas las posibilidades de insertar correcciones en el texto del libro, no he cambiado las referencias a *La religion romaine archaïque* (por ejemplo, pp. 205-210): como siempre, estas referencias remiten al lector a la primera edición (1966) y no a la segunda, ligeramente corregida y aumentada (1974).

París, enero de 1978

ÍNDICE

Segunda parte
LA ESTACIÓN DE LA AURORA
[87]

Apéndices
[291]



El tercer tomo de *Mito y epopeya* se ocupa de un antiguo problema que ya planteaba Georges Dumézil desde el volumen inicial: ¿cómo se construyó la historia de los primeros siglos de Roma? Para esbozar una respuesta, el autor estudia, en un primer ensayo, uno de los episodios más espectaculares de la famosa guerra de los romanos contra los etruscos de Veyes, cuando el lago Albano se desbordó al despuntar la canícula y originó un río devastador. A continuación, Dumézil analiza la figura de Camilo, vencedor de los veyeces, de Breno y de otros muchos enemigos de Roma, quien, según la tradición, era un devoto de la diosa Aurora. Por último, examina el marco ideológico de "las tres funciones" —lo sagrado, la fuerza física y la abundancia— y pone de manifiesto el método comparativo que sirvió para reconstruir ampliamente la vida de tres héroes romanos: el propio Camilo, Coriolano y Publícola.

La novedad de estos ensayos residía, a principios de la década de los setenta, en que aportaban datos frescos a aquel viejo problema de la historia de Roma; con ello, Dumézil pretendía "contribuir a la futura ciencia del espíritu". Hoy, a más de cuatro décadas de la publicación original de este volumen, es posible afirmar que el objetivo se cumplió con creces, pues los postulados de la mitología comparada que llegaran a cimbrar los convencionalismos de la época son todavía una importante base para los investigadores contemporáneos que buscan abrir nuevos derroteros en el estudio de Roma.

www.fondodeculturaeconomica.com